Colección Estudios Andinos

El quipu colonial

Estudios y materiales

Marco Curatola Petrocchi y José Carlos de la Puente Luna

Editores

Et lux in tenebris lucet MCMXVII

FONDO EDITORIAL

Pontificia Universidad Católica del Perú

El quipu colonial

Estudios y materiales

Colección Estudios Andinos 12
Dirigida por Marco Curatola Petrocchi

El quipu colonial

Estudios y materiales

Marco Curatola Petrocchi y José Carlos de la Puente Luna

Editores

creative commons

FONDO EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

El quipu colonial. Estudios y materiales
Marco Curatola Petrocchi y José Carlos de la Puente Luna, editores

© Marco Curatola Petrocchi y José Carlos de la Puente Luna, 2013

De esta edición:
© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú
Teléfono: (51 1) 626-2650
Fax: (51 1) 626-2913
feditor@pucp.edu.pe
www.pucp.edu.pe/publicaciones

Imagen de cubierta: Martín de Murúa, *Historia y Genealogía de los Reyes Incas del Perú,*
Manuscrito Galvin (1590), f. 76v.
Cuidado de la edición, diseño de cubierta y diagramación de interiores:
Fondo Editorial PUCP

Primera edición: febrero de 2013
Tiraje: 500 ejemplares

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2013-02090
ISBN: 978-612-4146-27-5
Registro del Proyecto Editorial: 31501361200977

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Índice

Estudios y materiales sobre el uso de los quipus
en el mundo andino colonial 9
Marco Curatola Petrocchi y José Carlos de la Puente Luna

Primera parte
Estudios

De «audiencias» a archivos: hacia una comprensión del cambio
en los sistemas de registro de la información en los Andes 33
John R. Topic

Quipu versus escritura: la burocracia incaica en el siglo XVI 65
Karen Spalding

El pecado, la confesión y el arte de llevar libros y cordeles: una exploración
intercontinental y transcultural de la contabilidad y la gobernabilidad 77
Gary Urton

La recepción del quipu en el siglo XVI 119
Galen Brokaw

Quipus y confesión en el *Ritual formulario* de Juan Pérez Bocanegra 145
Regina Harrison

El poder de los quipus confesionales en las doctrinas de indios 167
John Charles

Segunda parte
Materiales

Contar concertando: quipus, piedritas y escritura en los Andes coloniales 193
Marco Curatola Petrocchi y José Carlos de la Puente Luna

El descargo en las cuentas de quipucamayos en un pleito entre encomenderos (Huamanga, 1572) 245
Mónica Medelius

El quipu que los indios de Parinacocha presentaron al licenciado Polo 283
Luis Miguel Glave

Los quipucamayos contadores de hacienda y de los *mitayos* de plaza y de tambos del Cuzco 307
Donato Amado Gonzales

Los capitanes de *mita* y el conteo de indios en las minas del Cerro Rico de Potosí durante el siglo XVI 337
Carmen Salazar-Soler

Quipus coloniales para el conteo del ganado: el caso de la hacienda Tulpo del común de los indios de Huamachuco en el siglo XVII 349
Lucila Castro de Trelles

Las peticiones en quechua del curato de Chuschi (1678-1679) 379
Alan Durston y George Urioste

Sobre los autores 441

Estudios y materiales sobre el uso de los quipus en el mundo andino colonial

Marco Curatola Petrocchi
José Carlos de la Puente Luna

El *quipu* es un antiguo instrumento andino de registro de la información universalmente asociado con los incas, quienes se valieron de él para llevar la contabilidad administrativa de su vasto imperio multiétnico y mantener y transmitir la memoria de sus historias dinásticas[1]. Así, por ejemplo, en la voz «quipu» del *Collins Dictionary of Archaeology* este es definido como «un instrumento mnemotécnico usado por los Incas» (Schreiber 1992), mientras que la página web del *Khipu Database Project* (KDP) de la Universidad de Harvard — a la fecha el más ambicioso y avanzado proyecto de catalogación y estudio de los quipus— se abre con la siguiente enunciación: «Los quipus son instrumentos de registro de información en material textil con nudos usados por los Incas»[2]. En forma análoga, Gary Urton (2008b: 831), gran especialista del tema y director del KDP, define en el *Handbook of South American Archaeology* el quipu como «el instrumento de cuerdas con nudos usado en el Imperio inca para registrar información». Urton, quien ha llevado a cabo un sistemático inventario de los quipus existentes en los museos y las colecciones particulares de las Américas

---

[1] En este libro, para la palabra *quipu* (cuyo significado primario en quechua es «nudo»), hemos optado por la grafía tradicional castellana, tal como se encuentra en los documentos coloniales y en el mismo *Diccionario de la lengua española de la Real Academia*, mientras que los modernos diccionarios del quechua registran la grafía *khipu* (Cusihuamán 1976: 75; Lira y Mejía 2008: 207), que es la que se sigue en las publicaciones en lengua inglesa. Análogamente, en conformidad con el *Diccionario* y con las formas habituales del siglo XVI, se ha escrito *quipucamayoc* (sing.) y *quipucamayos* (pl.) en lugar de *khipucamayuq*, término quechua que significa «maestro de los nudos» y con el cual se denominaba justamente a los especialistas que confeccionaban y leían los quipus.

[2] «Khipu are knotted textile record-keeping devices used by the Inkas». http://khipukamayuq.fas.harvard.edu/.

y de Europa, ha llegado a contabilizar 734 ejemplares (Urton 2011: 65). De estos, unos quince, con características formales completamente diferentes de las de los demás —cuerdas entorchadas polícromas y generalmente sin nudos— se remontan a la cultura Huari, que en el Horizonte Medio (siglos VII-X d.C.) creó el primer gran imperio andino. Una docena más, llamados «canutos» por el entorchado en la parte apical, presenta una distribución de los nudos tan aleatoria y anómala que, según el mismo Urton, probablemente constituye una «invención» colonial, esto es, una reproducción formal, de época colonial, vaciada de todo contenido y significado, de los antiguos quipus incaicos (Urton y Brezine 2011: 321-323, 350). Los restantes, es decir, la gran mayoría de los quipus conocidos —más de setecientos— son generalmente atribuidos a los incas (Urton y Brezine 2011: 323), cuyo Imperio se desarrolló entre el siglo XV e inicios del XVI (Horizonte Tardío), para finalmente colapsar durante los primeros años de la década de 1530 por el impacto de la conquista española.

Sin embargo, los fechados radiocarbónicos de quipus no corroboran exactamente esta asociación con los incas, tan común y automática entre los estudiosos del mundo andino antiguo, quienes quizá por demasiado tiempo la han considerado como algo axiomático y obvio. En efecto, las dataciones con carbono 14 —aunque de no fácil calibración a causa de las fluctuaciones de la dendrocurva ShCal04 en el Hemisferio Sur, sobre todo en los siglos XV y XVI— indican algo bastante diferente. Se entiende así la cautela y el recelo con los cuales, en una reciente publicación, Elmo León, arqueólogo del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, ha presentado los resultados de su evaluación y calibración de la información radiocarbónica existente sobre quipus. De los trece fechados hasta hoy realizados con este método sobre otros tantos ejemplares de cordeles anudados conservados en diferentes museos, cinco corresponden a las fases finales del Horizonte Medio, uno al Período Intermedio Tardío (siglos XI-XIV), dos a las postrimerías del Tahuantinsuyu y seis al período colonial (León 2011). Pero, si se considera, primero, que las dataciones se refieren exclusivamente al momento en que la materia prima (pelo de camélido o mota de algodón) fue esquilada del animal o recolectada de la planta y, segundo, que las cuerdas pudieron ser confeccionadas meses o años después, es posible que también los dos especímenes cuyo fechado promedio (1526 y 1530 d.C., respectivamente) los coloca inmediatamente antes de la Conquista pertenezcan, en términos estrictamente cronológicos, ya a la época colonial.

Aunque no extraña que los pobladores andinos hayan producido y usado quipus luego de la invasión ibérica, resulta sorprendente que ninguno de los cordeles

hasta ahora fechados con carbono radioactivo haya resultado pertenecer a ciencia cierta al tiempo del Tahuantinsuyu. Por lo demás, el primero en reconocer esta realidad ha sido el mismo Urton, quien en el ya citado artículo del *HSAA* afirma textualmente: «Es usual referirse a los artefactos de los cuales hemos hablado hasta ahora como a "quipus incas", dando de este modo a entender que los objetos en cuestión fueron confeccionados y usados en los Andes aproximadamente entre 1400 y 1532 d.C. De hecho, las dataciones absolutas y relativas que poseemos a la fecha no brindan información suficiente para sustentar tal afirmación» (Urton 2008b: 836). Definitivamente, si no fuera por las múltiples y concordantes referencias de los cronistas a la importancia y difusión de los cordeles anudados en el Estado inca, así como por el contexto arqueológico claramente prehispánico en el cual han sido hallados unos cuantos ejemplares —como los dos quipus encontrados por Daniel Guerrero y Luisa Díaz en Armatambo, en un entierro de la cultura Ychsma (Exposición «Atando cabos», MNAAHP, 2011), u otros dos hallados en Maranga por Jijón y Caamaño (Urton 2008b: 835)— se podría pensar que los quipus fueron instrumentos fundamentalmente de la época colonial, cuyo uso, a lo sumo, empezó a difundirse en los Andes pocos años antes de la llegada de los españoles.

A estas consideraciones se añade el hecho que, al parecer, ninguno de los setecientos y tantos quipus que se conocen proviene del Cuzco, centro del poderoso aparato político-administrativo inca y, al menos en teoría, el lugar donde debió producirse, reunirse y guardarse el mayor número de estos instrumentos de registro y notación. Así, por ejemplo, los cientos de ejemplares que se conservan en el Ethnologisches Museum de Berlin-Dalhem (llamado Museum für Völkerkunde hasta 1999) y que constituyen la mayor colección de quipus existente en el mundo, según el inventario y las fichas técnicas de esta institución provienen todos de la costa peruana, y buena parte de ellos (133, para ser exactos) específicamente de Pachacamac, un antiguo centro oracular ubicado a unos veinte kilómetros al sur de Lima (Loza 1999: 67-68)[3]. Esta distribución regional se explica simplemente por las particulares condiciones climático-ambientales de la costa. En efecto, la ausencia de precipitaciones y la aridez del subsuelo del litoral peruano-chileno resultan óptimas para la conservación de textiles y de cualquier otro material

[3] Según el reconocimiento llevado a cabo por Carmen Loza (1999: 58-59), en el Ethnologisches Museum hay 402 quipus. Sin embargo, Urton ha llegado a contar, en el mismo museo, solo 298 ejemplares. Tan marcada discrepancia podría deberse, al menos en parte, a diferentes criterios de fichaje de los ejemplares fragmentarios (Urton 2008b: 834).

arqueológico de origen orgánico, mientras que en la sierra la lluvia y la humedad aceleran inexorablemente el proceso de desintegración de los mismos.

La ausencia de quipus provenientes del Cuzco podría tener también razones históricas. En efecto, en el *Discurso sobre la descendencia y gobierno de los Incas* —uno de los más tempranos documentos sobre la historia dinástica de los Incas, basado en el testimonio que cuatro ancianos quipucamayos de Pacariqtambo ofrecieron al gobernador Vaca de Castro en 1542— se narra cómo, tras la derrota y captura del Inca Huáscar en 1532, los generales de Atahualpa procedieron a exterminar a los quipucamayos del Cuzco y a quemar sus quipus, con el fin de borrar toda memoria del Inca destronado. Estas acciones le habrían permitido al clan de Atahualpa «reescribir» la historia dinástica en función de la nueva era que estaba por inaugurarse con el ascenso al trono de su líder (Anónimo 2004: 360). Pero la era de Ticci Cápac —el nombre que hubiera asumido Atahualpa al hacerse Sapa Inca— no duró ni un día, ya que fue ajusticiado por los españoles antes de que pudiera instalarse en el Cuzco y ceñirse oficialmente la *mascaypacha*, símbolo del poder supremo inca. Con su muerte, el Tahuantinsuyu se precipitó en el caos y la ruina, por lo que no hubo ni tiempo ni modo de producir nuevos quipus que reemplazaran los destruidos. ¿Se puede pensar que los fieles de Atahualpa llegaron a quemar, junto con los quipus que guardaban las tradiciones dinásticas, los de carácter numérico que servían para mantener la administración y la contabilidad de todo el Imperio? Definitivamente, es muy poco probable.

A la fecha, por lo demás, no solo no se ha individualizado un solo quipu prehispánico proveniente del Cuzco, sino que no se ha identificado ninguno procedente de cualquier otra parte de la sierra. En efecto, los únicos cordeles anudados «no costeños» que se conocen —esto es, los 32 recuperados en 1996 en construcciones funerarias de la Laguna de los Cóndores (en la región de Chachapoyas, en los contrafuertes orientales de los Andes septentrionales del Perú)— son con toda probabilidad de la época colonial temprana, como parecen indicar las dataciones radiocarbónicas y el contexto arqueológico, aunque este haya sido gravemente perturbado por los saqueadores (Cfr. Urton 2008a; León 2011). En suma, para la ausencia de todo hallazgo de quipus antiguos en la sierra no parece haber otra causa que las condiciones climático-ambientales, que en esta región natural resultan sumamente desfavorables para la conservación de fibras orgánicas.

De todos modos, más allá del lugar específico de procedencia, la fragilidad propia de este tipo de materiales lleva a pensar que un alto porcentaje de los cordeles anudados que han sobrevivido y se conservan hoy en repositorios públicos y privados debe pertenecer a las fases más recientes de producción. Así, es posible

que muchos de los quipus que han sido someramente clasificados como «inca» no sean, en realidad, propiamente inca o de la época inca, sino más bien —al menos en términos estrictamente cronológicos— ya del período colonial, durante el cual los pueblos andinos siguieron confeccionando y usando masivamente este tipo de instrumento de registro de información y de notación.

De hecho, las crónicas —que, no hay que olvidarlo, son textos coloniales— incluyen múltiples y contundentes testimonios sobre el uso contemporáneo de quipus. En su tratado jurídico-político de 1567, el magistrado Juan de Matienzo (1967 [1567]: 51-56, 67, 75) llegó a proponer que, dada la escasez de escribanos y de autoridades indígenas que podían leer y escribir, el registro de toda información contable, administrativa y legal producida en las comunidades indígenas se hiciera mediante el sistema de cordeles anudados «que ellos usa[ba]n». La recomendación de Matienzo constituye, a todas luces, un reconocimiento de que, más de treinta años después de la Conquista, los quipus seguían siendo el principal medio de notación en gran parte del territorio peruano. Por su parte, el padre José de Acosta observó, en el capítulo dedicado a «los memoriales y cuentas que usaron los indios del Perú», incluido en su *Historia natural y moral de la Indias* de 1590, que antes de la llegada de los españoles existían diferentes tipos de quipus («de guerra, de gobierno, de tributos, de ceremonias, de tierras») y que estos continuaban utilizándose regularmente en su tiempo. Al respecto, Acosta relata que era práctica corriente que, durante los juicios de residencia de los corregidores, los andinos se presentaran a declarar con cordeles anudados, en los cuales tenían registrado al detalle tanto lo entregado a cada funcionario durante los años en que este había permanecido en el cargo como lo recibido como pago, e inclusive lo que aún se les debía. Además, el jesuita refiere que los andinos se servían habitualmente de los quipus también para el sacramento cristiano de la confesión. Y, a propósito, menciona un «manojo de hilos» que había llamado su atención por ser diferente de los que había visto hasta ese momento y cuya poseedora le había explicado que en él había anotado todos los pecados de su vida y hasta las diferentes circunstancias en que los había cometido (Acosta 2008: 210, lib. 6, cap. 8).

En forma análoga, fray Martín de Murúa, en su *Historia y genealogía de los reyes incas del Perú*, escrita alrededor de 1590, señala que los indios empleaban los quipus «muy a menudo en sus necesidades». Con el ánimo de subrayar el grado de perfeccionamiento de estos instrumentos, Murúa trae a colación el caso de un gran quipu calendárico que tenía registrados todos los santos y las festividades anuales del culto católico. El quipu había sido confeccionado por un anciano cacique de Capachica, a orillas del lago Titicaca (donde Murúa había sido párroco), quien

había asentado en nudos toda la información que un mercedario residente en el lugar le había ido proporcionando (Murúa 2004: 160, lib. 3, cap. 25). Varias décadas más tarde, a mediados del siglo XVII, el padre Bernabé Cobo, en su *Historia del Nuevo Mundo* (1653), escribía que, aunque el uso de la escritura alfabética estaba afirmándose progresivamente sobre el de los quipus, estos últimos seguían siendo largamente utilizados en las zonas rurales para mantener el registro de la personas que prestaban servicio de *mita*, la cuenta de los rebaños y la contabilidad de la mercadería vendida en los tambos (posadas) a los pasajeros. A propósito de los tambos, el jesuita recuerda el caso de la misteriosa desaparición de un español que —se descubriría después— había sido asesinado por el guía local que le fue asignado en una posada entre Ica y Castrovirreyna (en Huancavelica). El crimen pudo ser esclarecido varios años más tarde gracias al cuidadoso registro que los caciques-quipucamayos del lugar habían guardado de cada persona que había prestado servicio en el tambo y de sus respectivos quehaceres (Cobo 1964 [1653], II: 143-144, lib. 12, cap. 37). Testimonios como los que acabamos de traer a colación, que documentan cuán radicado y generalizado fue el uso de los quipus durante los primeros 150 años de la dominación española en los Andes, son absolutamente recurrentes en las páginas de las crónicas (cfr. Assadourian 2002; Urton 2002).

Pero semejantes referencias no se hallan solo en las crónicas. En efecto, casi no hay documento del siglo XVI relativo a visitas administrativas, tasas y recolección de tributos, juicios de residencia, administración de tambos y pleitos por motivos económicos que involucren comunidades o autoridades andinas en que no se haga alusión al testimonio de quipucamayos o al uso de quipus como medios de documentación y prueba judicial. El importante corpus reunido por Martti Pärssinen y Jukka Kiviharju (2004-2010) de 65 textos coloniales que representan transcripciones, traducciones o resúmenes del contenido de quipus, así como los varios documentos que se publican en la segunda parte este libro, demuestran fehacientemente cuán común y difundido fue el uso de los cordeles anudados durante los siglos XVI y XVII. Sin embargo, esta documentación no es más que la punta del iceberg. Todo investigador del pasado colonial andino familiarizado con documentos de la época puede confirmar las continuas menciones a quipus y quipucamayos, a menudo fugaces y circunstanciales, que se encuentran desperdigadas en los expedientes de la época.

A pesar de la consistente información documental, la difusión y relevancia del uso de quipus en el seno de la sociedad andina colonial no ha atraído la atención de los estudiosos sino hasta hace pocos años. Los mismos Martti Pärssinen

y Jukka Kiviharju (2004: 17-74), en el «Prefacio» de su corpus de textos-quipus, pasan por alto la problemática, considerando los quipus prácticamente como una expresión de la cultura inca imperial. Significativamente, en la bibliografía de la obra no aparecen los aportes de Carmen Beatriz Loza (1998, 2000, 2001) sobre el proceso de reconocimiento de los quipus como medios probatorios por parte de la administración española y su incorporación al derecho indiano. De hecho, si se exceptúa el pionero artículo de Franklin Pease de 1990, titulado «Utilización de quipus en los primeros tiempos coloniales», en el cual el autor planteaba la necesidad de mayores investigaciones sobre el tema (Pease 1990: 71), fue un ensayo de Beatriz Loza, de 1998, sobre el uso de los quipus en el contexto de la administración virreinal de la segunda mitad del siglo XVI, el que inauguró el estudio historiográfico de los quipus coloniales. Desde ese momento, en un contexto de creciente interés científico por comprender cómo funcionaba el sistema de registro mediante cordeles anudados en el Perú antiguo y poder así llegar a descifrar su contenido (Cfr. Arellano 2011), las investigaciones sobre las funciones y transformaciones de los quipus durante la época colonial y su relación con la escritura alfabética se han venido incrementando paulatinamente. Así, por ejemplo, a esta problemática se abocan los ensayos de Tristan Platt y Regina Harrison incluidos en el volumen *Narrative Threads. Accounting and Recounting in Andean Khipu*, editado por Jeffrey Quilter y Gary Urton en 2002, y un subcapítulo sobre «quipus y confesión» de la obra de Juan Carlos Estenssoro, *Del paganismo a la santidad* (2003: 217-223). Asimismo, un artículo de Frank Salomon y Karen Spalding (2002) y un capítulo del libro *The Cord Keepers*, del mismo Salomon (2004: 109-135), muestran cómo el uso de cordeles anudados era común en la sierra de Lima todavía a mediados del siglo XVIII. Finalmente, Galen Brokaw ha consagrado más de la mitad de su *A History of the Quipu* (2010) a examinar precisamente las diversas modalidades en que los andinos utilizaron los quipus en su interacción con los diferentes agentes del Estado colonial y de la Iglesia. La decisión de Carmen Arellano y Gary Urton de incluir una síntesis del trabajo de Brokaw —titulada «El quipu en la época colonial»— en el libro *Atando cabos*, publicado con ocasión de la gran exposición de quipus «incas» que se inauguró en el Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú en julio de 2011, representa un reconocimiento oficial de la relevancia de esta específica temática etnohistórica en el campo más general de los estudios sobre los quipus.

El quipu colonial. Estudios y materiales se originó en este contexto. El libro es una muestra clara de cómo se ha desarrollado, en pocos años, una muy particular rama de estudios alrededor del quipu colonial, a caballo entre la historia cultural,

social y económica, la antropología, la historia de la tecnología, la arqueología y la semiología, y en grado de arrojar nuevas luces sobre los procesos de articulación de las sociedades andinas al mundo colonial. Es posible también que, gracias a los datos y elementos interpretativos aportados por esta rama de estudios etnohistóricos, se pueda lograr, en un futuro próximo, significativos avances en el desciframiento de los quipus. Como sugirió John V. Murra en su pionero estudio de 1975 sobre las «etnocategorías» de los quipus presentados por los señores de Hatun Xauxa a la Audiencia de Lima en 1561, las potencialidades heurísticas de las transcripciones de quipus presentes en muchos documentos coloniales son enormes.

*****

El quipu colonial empezó a gestarse cuando un grupo de estudiosos vinculados al Programa de Estudios Andinos de la Escuela de Posgrado de la PUCP (José Carlos de la Puente Luna, Mónica Medelius y Lucila Castro de Trelles) fueron convocados por Marco Curatola Petrocchi —motivado, a su vez por un documento descubierto en el Archivo General de Indias por De la Puente— a participar en una sesión del simposio *Los sistemas de información inca: quipu y tocapu.* El simposio tuvo lugar entre el 15 y el 17 de enero de 2009 en el Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, bajo la coordinación de su entonces directora Carmen Arellano Hoffmann. Posteriormente, como resultado casi espontáneo de seminarios y tertulias con investigadores del tema llevados a cabo en el ámbito del Programa de Estudios Andinos, a los textos de las ponencias presentadas en el simposio se fueron añadiendo diferentes contribuciones, algunas inéditas, otras versiones revisadas de textos publicados originalmente en inglés.

Los trabajos han sido agrupados, con cierta dosis de arbitrariedad, en dos partes: «Estudios» y «Materiales». La primera parte incluye seis ensayos que ilustran los procesos de adecuación y cambio en el uso de los quipus con el advenimiento de la dominación española en los Andes. En varios de ellos se examina un peculiar género de quipus, el «confesional», el cual se habría desarrollado por influencia directa de los misioneros. La segunda parte reúne una serie de trabajos que analizan y discuten documentos de archivo de los siglos XVI y XVII publicados aquí por primera vez. Dichos documentos contienen importantes referencias a la utilización de los cordeles anudados en diferentes contextos. La excepción es una contribución sobre el «conteo de indios» en las minas de Potosí, basada en el análisis de un antiguo diccionario minero reeditado en la década de 1980, que ha sido incluida en la segunda parte. La organización del libro responde a la intención

de los editores de acompañar un conjunto de estudios basados, principalmente, en materiales ya conocidos y bien ponderados sobre los quipus prehispánicos y coloniales con las novedosas perspectivas de investigación que se abren gracias al análisis de nuevas fuentes que no hacen más que atestiguar la increíble versatilidad de los cordeles con nudos y el importante rol que estos desempeñaron en el mundo andino colonial.

Los tres primeros ensayos de la sección «Estudios» abordan, desde diferentes ángulos y con diferentes enfoques, aspectos medulares de la transición del uso de los quipus de la época inca al período colonial. El trabajo de John Topic, «De "audiencias" a archivos: hacia una comprensión del cambio en los sistemas de registro de la información en los Andes», examina tres sistemas diferentes de notación y contabilidad que se fueron sucediendo en los Andes entre los siglos XIV y XVII: las llamadas «audiencias» de los chimús, lo quipus de los incas y la escritura alfabética de los españoles. Topic discute las características y la funcionalidad de cada uno de ellos en relación con las formaciones políticas y económicas específicas en que se inscribieron. Además, el estudioso pone en evidencia las razones históricas y culturales detrás de los cambios tecnológicos de una sociedad a la otra, así como el modo en que un sistema fue imponiéndose y suplantando al anterior. El modelo explicativo de Topic tiene en consideración variables como el tipo y la escala de la producción, la forma de organización territorial y de circulación de la información y el grado de desarrollo burocrático de los sistemas políticos involucrados. El autor aclara, entre otras cosas, un asunto largamente debatido entre los estudiosos, relativo a la misma naturaleza de los quipus: si estos representaron un medio de registro estandarizado o si, más bien, existieron múltiples variantes regionales y locales que impedían que el contenido de los quipus fuera comprensible para quipucamayos ajenos a la tradición de los especialistas que los habían fabricado. Con convincente lógica argumentativa, Topic plantea que los quipus, una conquista tecnológica pre inca, debieron sufrir un rápido proceso de estandarización bajo el Tahuantinsuyu, a fin de que resultaran inteligibles en todos los niveles de la burocracia estatal y se pudiera crear, sin mayores problemas, quipus de quipus, necesarios para la teneduría de la administración central del Cuzco. Con la instauración del régimen colonial español, cuya administración se valía de documentación escrita, se habría producido el proceso inverso. Al no existir, por un lado, la necesidad de trasladar y condensar la información de varios cordeles anudados locales en quipus-maestros manejados por funcionarios imperiales lejanos, y por otro, una autoridad central que les impusiera un formato estándar, los quipucamayos de las diferentes regiones y etnias habrían vuelto a registrar los datos con criterios cada vez más autónomos y diferenciados.

Karen Spalding, en las conclusiones de su contribución («Quipu versus escritura: la burocracia incaica en el siglo XVI»), trata un tema análogo. La autora llega a sugerir que, durante la Conquista, la estandarización del sistema de registro mediante cordeles anudados decayó irremediablemente porque, con el ocaso del Tahuantinsuyu, desaparecieron las instituciones estatales incas encargadas de formar quipucamayos y de difundir entre las elites provinciales y locales determinados patrones de elaboración y codificación de quipus. El estudio de Spalding parte del análisis de una información sobre el sistema judicial inca, recolectada en 1581 por disposición del virrey Martín Enríquez de Almansa entre algunos residentes españoles e indígenas del Cuzco particularmente versados en asuntos incas. De sus declaraciones —en particular, la de Damián de la Bandera, autor de una importante relación de 1557 sobre la provincia de Huamanga— se desprende que, entre los incas, existieron normas legales que, junto con los dictámenes de carácter judicial de los funcionarios imperiales, solían registrarse en quipus. Al parecer, la indagación fue llevada a cabo por las autoridades coloniales con el propósito específico de saber en qué medida podrían recurrir a las tradiciones incaicas al momento de dirimir pleitos entre litigantes andinos o enfrentamientos entre comunidades. Estos testimonios, al vincular estrechamente el antiguo sistema legal de una poderosa y bien organizada formación política como la de los incas con el sistema de registro mediante cordeles anudados, tuvieron, al parecer, el efecto de reforzar, en los más altos ámbitos de la administración colonial, la confianza en la información contenida en los quipus y transmitida oralmente por los quipucamayos, cuyo rol crucial en la construcción del emergente Estado colonial recién empieza a percibirse en su real dimensión.

Durante los siglos XVI y XVII, la coexistencia e interacción entre la antigua tecnología inca de registro de datos mediante cordeles anudados y la escritura alfanumérica introducida en los Andes por los españoles, tan disímiles en sus soportes materiales, fueron favorecidas por sorprendentes correspondencias en el modo de efectuar la contabilidad entre los dos sistemas. Estos paralelismos son el tema central del ensayo de Gary Urton, titulado «El pecado, la confesión y el arte de llevar libros y cordeles: una exploración intercontinental y transcultural de la contabilidad y la gobernabilidad». Sobre la base de la individuación de «parejas» de quipus con estructura y valores numéricos iguales o parecidos (Cfr. Urton 2005), el autor plantea que los incas debieron poseer una forma de contabilidad con rasgos estructurales y operativos análogos a los de la teneduría por partida doble utilizada en Europa desde del siglo XIV, la cual consiste en mantener un registro doble de toda transacción económica, esto es, una cuenta con los valores de débito y otra cuenta con los valores de crédito, en columnas separadas. Asimismo,

el que ambos sistemas de contabilidad, el inca y el ibérico, emplearan como base aritmética el número 10, sin duda constituyó un factor de compatibilidad muy importante que facilitó la transferencia de datos de un sistema al otro. Pero Urton no se limita a evidenciar estas correspondencias estructurales, sino que llega a sugerir que el método de teneduría por partida doble pudo originarse en los Andes, como al parecer pasó en Europa, en la práctica religiosa de registro de actos individuales considerados «pecados», a saber, deudas contraídas con las divinidades que había que compensar con ofrendas y sacrificios y, al mismo tiempo, conductas peligrosas para la sociedad que debían ser rectificadas mediante una manifestación de autocrítica como la confesión. La hipótesis de Urton explicaría el gran desarrollo de quipus confesionales en tiempos coloniales, pues sería concordante con el sistema de creencias, representaciones colectivas y prácticas rituales prehispánicas.

El texto de Galen Brokaw, «La recepción del quipu en el siglo XVI», está volcado a reconstruir el proceso histórico detrás del uso de quipus en el ámbito administrativo y judicial a lo largo del siglo XVI. En particular, Brokaw busca dilucidar cuál fue la actitud oficial e individual de los españoles hacia este sistema de registro con cordeles, introduciendo al lector en una de las problemáticas medulares de este libro. El artículo presenta una revisión crítica de la cronología del uso del quipu en el marco del sistema legal colonial propuesta por Carmen Loza. Según la periodización de Loza, los cordeles anudados, luego de un período de aceptación informal como fuente fidedigna de información por parte de los visitadores y otros funcionarios coloniales (1550-1569), fueron reconocidos oficialmente como medio testimonial y probatorio por el sistema administrativo virreinal durante el gobierno de Francisco de Toledo (1569-1581), para luego caer gradualmente en desuso a raíz de su condena como instrumentos idolátricos por parte del Tercer Concilio Limense (1583). Brokaw, a través de una amplia documentación y una sólida argumentación, demuestra que los españoles recurrieron a los quipucamayos desde los primeros años de la Conquista para poder tener acceso a una masa de información estadística e histórica indispensable para su proyecto hegemónico en los Andes, la cual les hubiese sido imposible de reunir de otra forma. Brokaw considera que continuaron haciéndolo por todo el siglo XVI por el sencillo motivo de que las comunidades andinas, para su administración y asuntos internos, siguieron utilizando los quipus debido a la bajísima tasa de alfabetización de sus miembros. Según el autor, Toledo, al oficializar en sus «ordenanzas» la figura del quipucamayoc dentro del organigrama de la administración colonial, se habría limitado simplemente a reconocer el *statu quo*: los quipucamayos representaban, todavía en ese momento, los únicos cuadros técnicos locales en condición de mantener un registro actualizado de datos demográficos, tributarios y contables vitales para el «buen gobierno»

del Perú. Finalmente, Brokaw aclara que las disposiciones del Tercer Concilio Limense en materia de quipus estuvieron dirigidas exclusivamente a prohibir aquellos quipus asociados con las prácticas religiosas andinas tradicionales. El investigador plantea que la paulatina disminución, hacia fines del siglo XVI, del uso de los quipus en los procedimientos judiciales y administrativos que se colige del menor número de referencias a testimonios de quipucamayos en los documentos de la época se debió, en realidad, a la progresiva difusión de la escritura alfabética entre las élites autóctonas. La aparición, en los primeros años del siglo XVII, de textos como las crónicas de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui (ca. 1613) y Felipe Guaman Poma de Ayala (ca. 1615) y el *Manuscrito quechua de Huarochirí* (ca. 1608) parecen corroborarlo. De todas maneras, es importante recalcar con Brokaw que, aunque a fines del XVI el sistema legal virreinal empezó a valerse menos de los quipus, estos siguieron siendo comúnmente utilizados por los andinos en la administración interna de sus comunidades, al menos por unos cien años más.

Además, hasta la mitad del siglo XVII fue muy común y difundido también el uso de quipus confesionales. Regina Harrison, en «Quipus y confesión en el *Ritual formulario* de Juan Pérez», presenta una lectura atenta de un manual de confesión para párrocos rurales escrito en 1622 y publicado en 1631. Pérez Bocanegra —quien adquirió un profundo conocimiento de la lengua quechua y de la cultura de los habitantes de la región del Cuzco en su trabajo pastoral como cura en el barrio indígena de Santa Ana de la antigua capital imperial inca y, luego, como párroco en Andahuaylillas, en la provincia de Quispicanchis— dedicó unas páginas de su *Ritual formulario* a describir el hábito de los indígenas de presentarse al sacramento de la confesión llevando cordeles anudados en los cuales tenían registrados sus pecados. El sacerdote se expresa muy negativamente hacia esta práctica, pues observa que, para los nativos, representaba un modo de cumplir formal y mecánicamente con los requerimientos de los sacerdotes y salir del paso sin involucrarse en una verdadera autocrítica de sus faltas a la ética cristiana. Pero, al mismo tiempo, termina brindando importante información sobre la forma y el funcionamiento de los quipus confesionales, así como sobre el contexto en el cual estos eran producidos y utilizados. En efecto, Pérez Bocanegra habla de ancianos que ayudaban a los indios a confeccionar los cordeles con nudos con los cuales iban a confesarse y que los instruían sobre lo que debían decir y lo que debían ocultar a los sacerdotes. Para Harrison, estas prácticas revelan que los quipus llegaron a representar también una herramienta de resistencia social mediante la cual los andinos se las ingeniaban para sortear las imposiciones y los controles de unos hombres de religión y moral fundamentalmente ajenas.

John Charles, en «El poder de los quipus confesionales en las doctrinas de indios», profundiza en la problemática planteada por Regina Harrison. En su ensayo, Charles observa que el decidido repudio de los quipus confesionales por parte de Pérez Bocanegra se debió fundamentalmente a su experiencia entre los habitantes de Andahuaylillas, quienes reutilizaban los mismos cordeles en diferentes ocasiones o hasta se los pasaban los unos a los otros para irse a confesar. En efecto, Pérez Bocanegra trasluce su honda preocupación tanto por esta desnaturalización del sacramento como por el poder religioso y espiritual alternativo que representaban los especialistas nativos que preparaban los quipus y daban instrucciones a su gente sobre lo que debían confesar a los párrocos. De todas maneras, para Charles, el fenómeno denunciado por Pérez Bocanegra no es más que una faceta bastante particular de un uso contra-hegemónico más generalizado de los quipus, desplegado por los indios para limitar la injerencia de los sacerdotes católicos en sus asuntos internos y defenderse de sus abusos. Al respecto, Charles trae a colación las varias denuncias por parte de líderes de comunidades contra curas y visitadores por robos, explotación de la mano de obra indígena y abusiva recaudación de ofrendas y tributos, presentadas ante magistrados eclesiásticos y minuciosamente documentadas, durante los juicios, por los quipucamayos locales. Así, la información poseída por estos maestros de las cuerdas anudadas, a menudo utilizada por los caciques también como prueba de una acusación en contra de encomenderos y corregidores, representó, al menos hasta mediados del siglo XVII, un importante instrumento de defensa de la vida material y moral de las comunidades andinas.

La segunda parte, «Materiales», reúne una serie de trabajos que refuerzan, a través de una serie de estudios de caso, otra de las ideas directrices del libro, es decir, la plena vigencia y la gran versatilidad de los cordeles anudados durante los 150 años que siguieron a la conquista española de los Andes. La vitalidad de los quipus se observa en ámbitos ya conocidos, como la administración de justicia civil y eclesiástica, pero también en escenarios menos documentados y analizados, como el conteo de ganado, el registro de la producción agrícola, las mitas de plaza y de tambos del Cuzco y la gran *mita* minera de Potosí. Las transcripciones de documentos que acompañan los correspondientes estudios están destinadas a enriquecer significativamente el ya sólido corpus de «transcripciones de quipus» reunido por los investigadores durante la última década. Estos trabajos son importantes por lo que revelan, pero también por lo que dejan entrever: un universo social y cultural en el cual aquellas instancias del uso de quipus que han perdurado en el archivo colonial debieron constituir una ínfima fracción de la práctica cotidiana de anudar y desanudar cordeles para los más variados fines.

Esta sección se abre con dos ensayos dedicados al uso del quipu en el ámbito judicial. En «Contar concertando: quipus, piedritas y granos de maíz en los Andes coloniales», Marco Curatola Petrocchi y José Carlos de la Puente Luna discuten, a partir del análisis de un documento de 1580-1581 relativo a la provincia de Lucanas (Huamanga), el acto de «contar» con diversos objetos como parte del proceso de registro y decodificación del quipu. Los autores van más allá de los aspectos inmediatamente contables con el fin de conceptualizar el quipu como parte de una *performance*, como un proceso dinámico antes que un artefacto inerte. La contabilidad con quipus, granos y piedritas, lejos de ser solo una operación aritmética cuyo resultado, si los procedimientos se habían realizado correctamente, sería siempre el mismo, era un «evento de escritura», una instancia en la cual la jerarquía interna de la comunidad en un momento dado se volvía a «contar», tanto en el sentido de «narrar» como en el de «contabilizar». De hecho, esta organización social y económica no era inmutable y requería de periódicas sesiones de concertación. Cada vez que se contaba, los caciques y quipucamayos negociaban y resolvían las cuotas de trabajo y bienes que cada uno debía entregar o decía haber entregado a partir de un ideal de unidad y justicia.

El trabajo de Mónica Medelius, «El descargo en las cuentas de quipucamayos en un pleito entre encomenderos (Huamanga, 1572)», dedicado a la contabilidad tributaria a cargo de caciques y quipucamayos de los indios angaraes, avanza una hipótesis sugerente. La existencia de los llamados «quipus pareados» o «quipus resumen» —cordeles con valores numéricos similares o con estrechas relaciones numéricas entre sí— se explicaría no solo por la necesidad de cargar y descargar cuentas de tributo entre los quipucamayos de distinta jerarquía o entre dichos especialistas y un poder central, como han planteado Gary Urton y Carrie Brezine, sino que podría responder también a los requerimientos propios de la monetización del tributo en el siglo XVI. Aunque los angaraes de la región de Huamanga registraron el tributo en cantidades de bienes, hicieron sus descargos de las cuentas de Navidad de 1571 señalando el valor de los productos en pesos ensayados. El contexto es familiar: un pleito entre encomenderos por la renta de una encomienda. Sin embargo, el análisis de Medelius revela mucho más: por ejemplo, el uso de cantidades monetarias para la división de un producto indivisible, como cuando las transcripciones refieren «una silla y un peso por la tercera parte de otra silla». La estrategia de las autoridades nativas consistió en monetizar la fracción.

El potencial interpretativo de las cuentas en quipus queda atestiguado en la contribución de Luis Miguel Glave, titulada «El quipu que los indios de Parinacochas presentaron al licenciado Polo». Glave, valiéndose de la información contenida

en los cordeles anudados de los habitantes de Parinacochas, también en Huamanga, reconstruye con gran riqueza de detalle una etapa central del temprano período colonial: el establecimiento de las tasas tributarias y la organización del nuevo Estado en los Andes tras las guerras civiles. Los quipus registraron fielmente el oro y las especies entregadas entre 1545 y 1549. «Lo que el quipu ofrece, además, es alguna información histórica», afirma Glave, pues los declarantes identificaron, por ejemplo, a distintos beneficiarios del tributo diez o quince años después de producidas tales entregas. Otras informaciones registradas en la «Memoria» de Parinacochas permiten entrar a fondo en la discusión sobre la capacidad de los quipus para adaptarse a un nuevo contexto, por lo demás particularmente volátil durante estas décadas. Por el texto de Glave transitan, adicionalmente, personajes como el licenciado Polo de Ondegardo, encargado de tomar las declaraciones de los caciques y quipucamayos y gran conocedor del funcionamiento del quipu —como queda atestiguado en otros trabajos incluidos en este volumen— así como el clérigo Luis de Olvera, cura de Parinacochas y uno de los «descubridores», según su propio testimonio, del famoso culto de crisis nativista del Taki Onqoy.

El aporte de Donato Amado Gonzales, «Los quipucamayos contadores de hacienda y de los *mitayos* de plaza y de tambos del Cuzco», traslada al lector desde Huamanga hacia el Cuzco, donde dos historias entrecruzadas revelan el uso difundido de los quipus fuera de los tribunales. La primera se basa en testimonios dispersos a lo largo del período colonial que resaltan las actividades de quipucamayos cuzqueños, algunos de ellos *yanaconas* de importantes vecinos de la ciudad, otros mayordomos de comunidades y cofradías, en el manejo de tierras y ganados. La otra historia transcurre principalmente en el siglo XVII. El contexto en el que emergen los quipus cuzqueños es más bien poco conocido: la *mita* de plaza y de los tambos, un servicio remunerado al cual estaban sujetas varias comunidades de los alrededores del Cuzco. A mediados de esa centuria, la ciudad tenía un «*quipocamayoc* mayor», vinculado de manera sugerente al alcalde o alguacil mayor de las ocho parroquias de naturales. Es posible que este oficial, un inca noble, coordinara con los quipucamayos comunales los contingentes de *mitayos* que debían ofrecer su trabajo en la ciudad y en los tambos que articulaban la región con Lima, Arequipa y el Alto Perú. Todavía a comienzos del siglo XVII, dichos contingentes se organizaban a partir de la antigua división en *suyos*. Los quipucamayos, por su parte, registraron datos como el pueblo de origen de los *mitayos*, el número de *mitayos* que faltaba satisfacer y el tiempo que dicha obligación había permanecido sin cumplirse. Una clara estructura en la organización de la información de los quipus emerge de los testimonios reunidos

en este ensayo, aunque el autor desliza la posibilidad de que los quipucamayos hayan combinado sus cordeles con registros en tinta y papel.

Los trabajos de Medelius, Glave y Amado esclarecen la versatilidad y adaptabilidad de los quipus en el nuevo contexto colonial, su capacidad para seguir jugando un papel central en el conteo de bienes, el registro de la producción, el cumplimiento de las cuotas tributarias y, sobre todo en el último caso, la organización de los contingentes laborales para los más diversos fines. En tal sentido, no debería sorprender el empleo de los quipus para el funcionamiento de la *mita* colonial por excelencia, la del Cerro Rico de Potosí, patentizado en el artículo de Carmen Salazar-Soler, «Los capitanes de *mita* y el conteo de indios en las minas del Cerro Rico de Potosí durante el siglo XVI». Los «capitanes» coordinaban, junto a «contadores» o quipucamayos, los cerca de trece mil *mitayos* que, según las cifras probablemente insuficientes de la Corona, llegaban a trabajar por turnos en la mina durante el siglo XVII. El *Diccionario minero* de 1611 echa luces sobre la utilización de cordeles anudados en las mitas analizadas por Salazar-Soler para Potosí y Amado Gonzales para Cuzco: «en estos hilos y nudos que ellos hacen tienen la misma cuenta y razón de cuando cabe a cada indio servir de mita, a cuya causa los lunes que se cumple la del Cerro hay mucho que entender con estos quipocamayoc o contadores de nudos y asisten en estas ocasiones para dar recaudo y razón de muchas cosas». En Potosí, quizá como en el caso del Cuzco estudiado por Donato Amado, los contadores y capitanes combinaban los cordeles anudados con padrones, memorias y listas de *mitayos* registrados alfabéticamente.

Lucila Castro de Trelles dedica su contribución, «Quipus coloniales para el conteo del ganado: el caso de la hacienda Tulpo del común de los indios de Huamachuco (XVII)», a los pastores quipucamayos de la hacienda y obraje de Tulpo, cerca de Trujillo, en la costa norte del Perú. En su ensayo, la autora ahonda en el análisis presentado por John Topic al inicio de esta compilación, pues ambos abordan un material afín desde perspectivas complementarias. Tulpo fue una hacienda del común de indios de Huamachuco desde comienzos del siglo XVII; allí, como en el Cuzco que reconstruye Donato Amado, los pastores y tejedores habían venido empleando quipus para la contabilidad del ganado propio y del Inca, así como para la supervisión de la producción textil desde antes de la Conquista. Cada cierto tiempo, la comunidad de Huamachuco arrendaba Tulpo a distintos ganaderos o encargaba su administración a diferentes funcionarios del Rey. En ese momento, los quipus y los «mayorales» se volvían indispensables para la transferencia de activos, a veces diez o quince mil cabezas, entre ganado vacuno, equino y ovino. Castro de Trelles encuentra que, con frecuencia, los cargos de quipucamayoc y mayoral

—este último responsable directo del ganado en tanto pastor principal y capataz— recaían en un mismo individuo. Las listas revelan un padrón detallado y repetitivo, propio de los quipus pastoriles, que de alguna manera recuerda lo evidenciado por John Murra en el mencionado trabajo sobre «Las etnocategorías en un khipu estatal» (1975: 241-254). Como en otros contextos judiciales explorados en este libro, las cifras proporcionadas por los quipucamayos se consideraban confiables. Castro de Trelles avanza la hipótesis de que estos quipus debieron estar en uso todavía en el siglo XX —Tulpo fue propiedad de la comunidad hasta 1972— aun si, como plantea Topic en su ensayo, estos cordeles con nudos hubieran pasado a ser instrumentos altamente idiosincráticos. Queda abierta la discusión de si, al menos entre los pastores y tejedores de Huamachuco, alguna vez no lo fueran ya que, como sugiere Castro de Trelles, «debieron existir varios niveles de encargados de los quipus que iban desde contadores locales y registradores provinciales hasta los funcionarios administrativos de mayor rango que condensaban la información».

En el ensayo «Las peticiones en quechua del curato de Chuschi (1678-1679)» que cierra el libro, Alan Durston y George Urioste presentan y analizan nueve peticiones de la segunda mitad del siglo XVII que formaron parte de una causa que los habitantes de Chuschi, Choque Huarcaya, Auquilla y Tomanga, en la antigua provincia de Vilcashuamán, no muy lejos de Huamanga, abrieron contra su doctrinero. Dichas peticiones constituyen el conjunto de textos quechuas coloniales de autoría indígena más extenso que se conozca luego del *Manuscrito de Huarochirí* (cfr. Taylor 1987), presentado aquí en cuidadosa transcripción, traducción y transliteración. La inclusión de estos textos en *El quipu colonial*, más allá de su extraordinario valor documental, se justifica porque, como observan Durston y Urioste, el contexto de producción de los mismos —la auto-fiscalización de los bienes y dineros de la comunidad— así como algunas de sus características internas, parecen indicar que la información vertida en ellos fue sacada de quipus, lo que refuerza los argumentos de John Charles y Galen Brokaw acerca de la importancia de los cordeles anudados para las comunidades que enfrentaban a sus doctrineros en los tribunales eclesiásticos. En efecto, es probable que la particularidad de esta documentación administrativa en quechua, de transcendental relevancia para el análisis del discurso legal andino colonial, se deba a su relación con el registro por cordeles en una época en que este era todavía muy común en las comunidades indígenas, cuyas autoridades preferían recurrir a la escritura alfabética cuando tenían que lidiar con instituciones externas. Además, esta novedosa documentación muestra cómo el manejo de la escritura alfabética no necesariamente implicaba el uso del castellano.

En conclusión, el conjunto de los trabajos reunidos en este libro muestra que el uso del quipu —una de las creaciones tecnológicas más originales de las civilizaciones del Nuevo Mundo, considerada hasta hace poco como exclusiva de la cultura inca— se extendió mucho más allá de la época del Tahuantinsuyu, desempeñando un rol crucial en la transición del Imperio inca hacia el Estado colonial. De hecho, el quipu representó un instrumento de trascendental relevancia tanto para la organización y funcionamiento interno de las comunidades indígenas en los siglos XVI y XVII, como para su articulación con el nuevo aparato político-administrativo virreinal. Así, encerrados en las cuerdas con nudos no están solo las historias y los pormenores de la organización administrativa del más grande imperio de la América antigua, sino también muchas de las circunstancias de la vida económica, social y religiosa de los pueblos del Ande en el período colonial. Estos, a través de los quipus, medio que por diferentes razones permaneció ajeno a los invasores europeos, pudieron mantener el control de amplios espacios de su realidad y, a menudo, imponer su lógica y sus exigencias a las autoridades españolas. En esta perspectiva, el estudio del quipu colonial aparece como una vía privilegiada y extraordinariamente promisoria para aprehender, en una dimensión microscópica y cotidiana, momentos fundamentales de los procesos de reproducción, adaptación y transformación de las sociedades andinas en uno de los períodos más complejos de su historia, cuando el antiguo mundo inca no había desaparecido aún del todo y la civilización occidental consistía todavía, en muchos sitios, en poco más que un corregidor abusivo, un misionero entrometido y un humilde escribano.

Agradecimientos

La publicación de *El quipu colonial* no hubiese podido concretarse sin el respaldo sinérgico de diferentes unidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú. José Carlos de la Puente Luna tuvo la oportunidad de llevar a cabo una estancia de investigación en archivos españoles gracias al auspicio de la Dirección de Relaciones Internacionales, en convenio con la Universidad Pablo de Olavide, y del Departamento de Historia de la Texas Christian University. El libro fue tomando cuerpo en el marco de los seminarios del Programa de Estudios Andinos de la Escuela de Posgrado de la PUCP. Marco Curatola Petrocchi pudo dedicarse a la elaboración y edición del texto gracias a múltiples facilidades que le fueron otorgadas por el Departamento de Humanidades y por la Dirección Académica del Profesorado, entre las cuales el que se le concediera el rol de docente investigador durante el año académico 2012.

Los editores desean expresar un especial agradecimiento a Patricia Arévalo Majluf, directora general del Fondo Editorial, no solo su por su decidido apoyo al proyecto, sino por haberse involucrado directamente en el proceso de producción del libro, releyendo críticamente y corrigiendo la versión final del texto con ojos de fina editora y solicitud de amiga entrañable.

Bibliografía

Acosta, José de
2008 [1590] *Historia natural y moral de las Indias*. Fermín del Pino Díaz (ed.). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Anónimo
2004 [1542/1608] *Discurso sobre la descendencia y gobierno de los incas.* En Juan de Betanzos, *Suma y narración de los Incas*. *Seguida del...* María del Carmen Martín Rubio (ed.). Madrid: Polifemo, 361-390.

Arellano Hoffmann, Carmen
2011 «El avance en el estudio del quipu: Una introducción». En Carmen Arellano Hoffmann y Gary Urton (eds.), *Atando cabos*. Lima: Ministerio de Cultura, 25-45.

Assadourian, Carlos Sempat
2002 «String Registries: Native Accounting and Memory According to the Colonial Sources». En Jeffrey Quilter y Gary Urton (eds.), *Narrative Threads. Accounting and Recounting in Andean Quipu*. Austin: University of Texas Press, 119-150.

Cobo, Bernabé
1964 [1653] *Historia del Nuevo Mundo*. En Francisco Mateos (ed.), *Obras del P. Bernabé Cobo*. 2 vols. Madrid: Atlas (Biblioteca de Autores Españoles, 91-92).

Cusihuamán Antonio
1976 *Diccionario quechua: Cuzco-Collao*. Lima: Ministerio de Educación.

Brokaw, Galen
2010 *A History of the Khipu*. Nueva York: Cambridge University Press.
2011 «El quipu en la época colonial». En Carmen Arellano Hoffmann y Gary Urton (eds.), *Atando cabos*. Lima: Ministerio de Cultura, 177-192.

Estenssoro Fuchs, Juan Carlos
2003 *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al Catolicismo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Francés de Estudios Andinos.

León Canales, Elmo
2011 «Los quipus y la calibración radiocarbónica». En Carmen Arellano Hoffmann y Gary Urton (eds.), *Atando cabos*. Lima: Ministerio de Cultura, 229-237.

Lira, Jorge A. y Mario Mejía Huamán
2008 *Diccionario Quechua-Castellano/Castellano-Quechua*. Lima: Universidad Ricardo Palma.

Loza, Carmen Beatriz
1998 «Du bon usage des quipus face à l'administration coloniale espagnole (1550-1600)». *Population* (French Edition; Institut National d'Études Démographiques) 53(1-2, *Population et Histoire*), 139-159.
1999 «Quipus and Quipolas at the Museum für Völkerkunde, Berlin. Genesis of a Reference Collection (1872-1999)». *Baessler-Archiv: Beiträge zur Völkerkunde* 47, 39-75.
2000 «El quipu y la prueba en la práctica del derecho de Indias, 1550-1581». *Historia y Cultura* 26, 11-37.
2001 «El uso de los quipus contra la administración española (1550-1560)». *Nueva Síntesis* 7-8, 59-93.

Matienzo, Juan de
1967 [1567] *Gobierno del Perú*. Guillermo Lohmann Villena (ed.). París y Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

Murúa, Martín de
2004[1590] *Códice Murúa. Historia y genealogía de los reyes incas del Perú del padre mercedario fray Martín de Murúa. Códice Galvin*. Juan Ossio (ed.). Madrid: Testimonio.

Murra, John V.
1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Pärssinen, Martti y Jukka Kiviharju (eds.)
2004-2010 *Textos andinos: corpus de textos khipu incaicos y coloniales*. 2 vols. Madrid: Instituto Iberoamericano de Finlandia y Universidad Complutense de Madrid.

Pease G.Y., Franklin
1990 «Utilización de quipus en los primeros tiempos coloniales». En Carol MacKey *et al.* (eds.), *Quipu y yupana. Colección de escritos.* Lima: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 67-71.

Quilter, Jeffrey y Gary Urton (eds.)
2002 *Narrative Threads. Accounting and Recounting in Andean Quipu*. Austin: University of Texas Press.

Salomon, Frank
2004 *The Cord Keepers. Khipus and Cultural Life in a Peruvian Village*. Durham y Londres: Duke University Press.

Salomon, Frank y Karen Spalding
2002 «Cartas atadas con quipus: Sebastián Francisco de Melo, María Michaela Chincano y la represión de la rebelión de Huarochirí de 1750». En Javier Flores Espinoza y Rafael Varón Gabai (eds.), *El hombre y los Andes: Homenaje a Franklin Pease G.Y.* Vol. 2. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 857-870.

Schreiber, Katharina
1992 «Quipu». En Paul Bahn (ed.), *Collins Dictionary of Archaeology.* Glasgow: Harper Collins, 421.

Taylor, Gerald (ed.)
1987 *Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos e Instituto Francés de Estudios Andinos.

Urton, Gary
2002 «An Overview of Spanish Colonial Commentary on Andean Knotted-String Records». En Jeffrey Quilter y Gary Urton (eds.), *Narrative Threads. Accounting and Recounting in Andean Quipu*. Austin: University of Texas Press, 3-25.
2005 «Khipus Archives: Duplicate Accounts and Identity Labels in the Inka Knotted String Records». *Latin American Antiquity* 16(2), 147-167.
2008a *Los khipus de la Laguna de los Cóndores/The Khipus of Laguna de los Cóndores*. Lima: Forma e Imagen.
2008b «The Inca Khipu: Knotted-Cord Record Keeping in the Andes». En Helaine Silverman y William H. Isbell (eds.), *Handbook of South American Archaeology.* Nueva York: Springer, 831-843.
2011 «El quipu inca: mantenimiento de registros en cuerdas con nudos». En Carmen Arellano Hoffmann y Gary Urton (eds.), *Atando cabos.* Lima: Ministerio de Cultura, 59-75.

Urton, Gary y Carrie J. Brezine
2011 «*Khipu* Typologies». En Elizabeth Hill Boone y Gary Urton (eds.), *Their Way of Writing. Scripts, Signs, and Pictographies in Pre-Columbian America*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 319-352.

Primera parte

Estudios

De «audiencias» a archivos: hacia una comprensión del cambio en los sistemas de registro de la información en los Andes*

John R. Topic

Este trabajo sigue el recorrido del desarrollo y la transformación de las tecnologías de la información empleadas en los Andes durante casi mil años, lapso que incluye la transición desde los sistemas indígenas de registro de información hasta el predominio de la escritura alfabética. En la actualidad, es frecuente concebir los cambios en las tecnologías de la información de manera progresiva, es decir, como la actualización de un sistema más antiguo por otro mejor, con mayores capacidades y funciones. En parte, esto fue lo que sucedió durante el período en cuestión: hubo avances tecnológicos. Visto con más detalle, sin embargo, este proceso es menos anónimo de lo que una simple analogía con las tecnologías comerciales modernas podría sugerir, pues las poblaciones indígenas utilizaron y desarrollaron tecnologías de la información en contextos históricos y políticos específicos. Dichas poblaciones idearon formas de registrar información que, aunque idiosincráticas en un inicio, se convirtieron en tecnologías estándares capaces de ser compartidas entre varios funcionarios. A pesar de su grado de sofisticación, estas tecnologías fueron eventualmente marginadas, aunque no íntegramente reemplazadas, por la escritura de tipo alfabético. Si bien en algunos sentidos la escritura constituía un avance respecto de las formas indígenas de registro, esta se tornó dominante

* Agradezco el prolongado apoyo del Social Sciences and Humanities Research Council de Canadá. Luis Leoncio Flores Prado me proporcionó una transcripción del documento sobre las cuentas de la estancia Chuyugual. Lucila Castro de Trelles trajo amablemente de vuelta a mi memoria la información del Archivo General de la Nación del Perú acerca de la estancia de San José de Porcón. Theresa Lange Topic fue de gran ayuda en la identificación de vías para aclarar diversos aspectos de este ensayo. Una versión previa fue presentada en la conferencia «Archivos e imperios» de la Universidad de Notre Dame (abril de 2004). Agradezco a Sabine MacCormack y a Catherine Julien por invitarme a esa reunión. La traducción del original en inglés es de José Carlos de la Puente Luna.

en parte porque se relacionaba específicamente con la burocracia y la economía política propias del sistema español.

En las páginas siguientes, abordaré tres tecnologías de la información. Comenzaré discutiendo el uso de «audiencias» entre los chimúes. Se trata de un tipo especial de edificación destinado al registro y almacenamiento de información. Es preciso aclarar que estas audiencias no guardan ninguna relación con la institución que sirvió de base al gobierno colonial español. Seguidamente, exploraré la transición desde el sistema de audiencia hacia el más conocido del quipu, empleado particularmente por los incas. Finalmente, ilustraré la transición hacia el sistema español de textos escritos a partir de algunas fuentes documentales correspondientes al norte del Perú. En mi condición de arqueólogo, encuentro interesante que, aunque las características físicas de estas tres tecnologías fueran muy diferentes, la transmisión de información de un formato al otro fue un asunto relativamente sencillo.

El análisis se concentra en explorar las tres tecnologías en un contexto social y político cambiante. Aunque la complejidad del sistema político aumenta durante el tránsito desde el sistema chimú, pasando por el inca, hasta el colonial español, cada uno de estos tres sistemas políticos puede ser caracterizado como un «estado» o «imperio». La naturaleza necesariamente burocrática de las economías políticas imperiales requiere una tecnología de la información bien desarrollada para que la administración pueda funcionar de manera competente y racionalmente eficiente (Eisenstadt 1969). Uno de los argumentos a desarrollar en este trabajo es, entonces, que cada una de las tres tecnologías en cuestión guardó correspondencia con una escala diferente de economía política.

Sin embargo, los cambios en las tecnologías de la información no fueron el mero resultado de un cambio en la administración imperial. Generalmente, las burocracias pueden manejar varias tecnologías y aplicaciones al mismo tiempo. En los casos que aquí se discuten, las audiencias, los quipus y los registros alfabéticos se superpusieron cronológicamente. Sin embargo, una tecnología fue reemplazando gradualmente a la otra. Este ensayo explora cómo y por qué se dio tal sustitución.

La articulación entre economía política y tecnología de la información nos ofrece parte de la respuesta para entender por qué una tecnología reemplaza a la otra: hay «progreso». Sin embargo, el proceso detrás de la sustitución también se relaciona con la idea de marginalidad, tanto en el sentido geográfico como en el sentido social. Por su propia naturaleza, las burocracias requieren que exista comunicación entre los funcionarios; aquellos que ocupan posiciones centrales en la red comunicativa tienen una clara ventaja, mientras que, correspondientemente, aquellos ubicados

en los márgenes de dicha red se hallan en desventaja. Visto de otra forma, dado que las burocracias están al servicio de formas centralizadas de gobierno, las posiciones más poderosas ocupan la cúspide de la cadena de información. Una posición central en la cadena de intercambio de la información es más importante que una posición central en términos geográficos. Sin embargo, cualquier cambio en la tecnología de la información afecta la capacidad de los individuos de mantener esa posición central en el intercambio de información, pues estos son desplazados hacia posiciones espaciales cada vez más marginales.

Es importante mencionar que, probablemente, el lenguaje no jugó un papel central en el reemplazo de una tecnología por otra. A pesar de que muchas lenguas coexistían en el área andina, las evidencias acerca de interacciones e intercambios prehistóricos sugieren que las poblaciones andinas eran perfectamente capaces de comunicarse entre sí (véase Mannheim 1991: cap. 2). Más aún, las audiencias, los quipus y la escritura pueden ser utilizados por hablantes de diferentes idiomas. Aunque la lengua y la escritura ocasionaron muchos malentendidos al inicio de la conquista española (Seed 1991), las poblaciones andinas, al menos los miembros de la élite, aprendieron muy rápidamente a maniobrar en el sistema español. Don Francisco Atahualpa y don Sancho Hacho son buenos ejemplos; ambos vivían en el actual territorio ecuatoriano. Francisco Atahualpa era hijo del último emperador inca. Tras la conquista, los franciscanos le brindaron protección y educación. En parte como compensación por la muerte de su padre, don Francisco solicitó una pensión al rey de España, merced que le fue concedida. Sancho Hacho, cacique principal de Latacunga, había sido casado con su hermana de padre y madre por el Inca. Hacho también colaboró con los españoles en la conquista de la región oriental del Ecuador. Tras presentar sus informaciones de servicios ante la Corona, Hacho recibió una encomienda. Francisco Atahualpa también obtuvo una encomienda. El que miembros de la nobleza nativa recientemente cristianizados pudieran recibir otros nativos en encomienda, institución que incluía la responsabilidad de proveer para la conversión de los indios encomendados, ilustra cuan rápidamente estos nobles se adaptaron al sistema de gobierno español (Estupiñán-Freile 1988; Oberem 1976; 1993).

De mayordomos a burócratas

En un trabajo reciente (2003), sugerí que la burocracia más temprana en los Andes, aquella que pudiera ser reconocida como tal, se desarrolló en Chan Chan durante el período Intermedio Tardío. Empleo el término «burocracia» en el sentido weberiano: una forma de administración en la cual jurisdicciones determinadas

se ordenan por reglas y regulaciones, teniendo como resultado la distribución estable de la autoridad entre un grupo de funcionarios. Estos funcionarios se desempeñan en sus cargos porque tienen las calificaciones necesarias para cumplir con las tareas que les son encomendadas (Weber 1946: 232-239). La burocracia queda así configurada como una interfaz administrativa que media entre los gobernantes y los gobernados, funcionando principalmente como una agencia de dominio a través del control de las fuentes de información y de comunicación.

Aunque las formas burocráticas indígenas no han sido suficientemente elucidadas, Catherine Julien (2006: 42, 51-53) identifica un grupo de burócratas incas, los *llactacamayos*, organizados jerárquicamente y elegidos por su capacidad, inteligencia y talento. Los *llactacamayos* controlaban distintas esferas de actividad relacionadas con la recolección, el registro y la transmisión de varias categorías de información. Todas estas características corresponden al concepto de burocracia ofrecido por Max Weber.

Por otra parte, la teoría política andina minimizaba la idea de una interfaz burocrática que mediara entre los gobernantes y los gobernados. Las peticiones de los señores de la costa norte para que se les permitiera montar a caballo y visitar así el campo con el fin de solicitar el servicio de sus súbditos ilustran la conexión directa ideal entre el señor y sus sujetos (Netherly 1977). Los «señores naturales» tenían que solicitar, mas no demandar, el servicio de sus dependientes, teniendo luego que reciprocar a través de la generosidad institucionalizada. Julien (2006) establece una distinción entre la jerarquía decimal de los curacas, a quienes los incas empleaban para movilizar mano de obra, y los *llactacamayos*, más directamente vinculados a los intereses de los señores del Cuzco. El tema podría explorarse con mayor profundidad, pero basta por ahora resaltar la tensión entre el ideal de un soberano que interactúa directamente con sus súbditos, sin una burocracia de por medio, y la necesidad de establecer un cuerpo burocrático a cargo de la información en sistemas políticos más complejos.

El desarrollo de un armazón burocrático en Chan Chan puede rastrearse arqueológicamente a través del examen de la morfología y la distribución de un tipo especial de edificio denominado «audiencia» o «estructura en forma de U». Estas edificaciones se presentan en una miríada de sitios chimú, pero son especialmente frecuentes en Chan Chan. Allí, suelen concentrarse en los palacios, los cuales albergan también complejos de almacenes de gran escala. La mayoría de especialistas de la sociedad Chimú ha sostenido por mucho tiempo que las audiencias estaban asociadas con el control o la administración de los depósitos. Jerry Moore (1992) ha propuesto, en cambio, que las audiencias no controlaban

el acceso a los depósitos ni físicamente ni por línea de vista. Mi propio análisis (2003) examina la morfología y la distribución de las audiencias en una secuencia cronológica. Durante la ocupación temprana de Chan Chan, las audiencias estaban directamente asociadas a los depósitos. Sus ocupantes fungían de mayordomos (*stewards*), es decir, operaban en estrecho contacto con los bienes de consumo de los cuales eran responsables. Durante la ocupación tardía de Chan Chan, en cambio, la distribución y la morfología de las audiencias se alteran para dar paso a nuevos ocupantes que se desempeñan como burócratas, es decir, controlando la información sobre estos bienes, ahora espacialmente separados de las audiencias.

El término «audiencia» se utiliza aquí en sentido amplio para incluir un conjunto de estructuras con características diversas que incluye variantes denominadas «arcones», «trocaderos» y «tablados» (Andrews 1974). Con frecuencia, estos tipos de estructura tienen solo tres paredes y son abiertos en el cuarto lado, como una U en letra de imprenta. En algunas ocasiones, su disposición se asemeja más a la letra C. Usualmente, el piso interior de las audiencias se encuentra a mayor elevación que el de los patios circundantes. Las audiencias presentan un número variable de contenedores [*bins*], artesas [*troughs*] y nichos [*niches*] en las paredes.

En otro trabajo he sugerido que los contenedores, las artesas y los nichos podrían haber tenido el mismo tipo de valor posicional predeterminado que se aprecia en las cuerdas de los quipus o en las celdas de la *yupana*, el llamado «ábaco andino» (Topic 2003: 245-251). De forma similar a la *yupana*, grupos de pedrezuelas, granos u otros objetos podrían haberse ubicado en los nichos, recipientes y hornacinas para registrar información cuantitativa. Un recipiente o nicho particular podría representar un bien almacenado o un bien por recibir, o uno que debía ser enviado a alguna parte. Los nichos podrían haberse subdividido utilizando bolsas de tela, ceramios o mates con el fin de añadir categorías o subcategorías, tal como se hacía con las cuerdas colgantes de los quipus. La idea de que la gente de la Costa Norte utilizaba granos y otros objetos para mantener sus cuentas se apoya en una cita documental de Patricia Netherly (1977: 159). Netherly nos informa que el Señor de Jayanca, al ser preguntado por el número de sus sujetos, respondió a partir de una cuenta de granos de maíz: «Dixo el dicho cacique por la dicha lengua e contado por maizes que tiene trezientos y sesenta indios».

Aunque esta analogía entre las audiencias y los quipus no se puede verificar empíricamente, la idea cobra sentido en el marco de una interpretación más amplia sobre los cambios en la morfología y la distribución espacial de las audiencias. En mi artículo ya citado, presenté cuatro argumentos independientes para sustentar dicha analogía (Topic 2003: 252-268). Enseguida, pasaré revista

a estos argumentos porque me parece que el proceso que condujo al desarrollo de una burocracia indígena echa luces también sobre el ocaso de la misma.

El primer argumento se vincula con la necesidad de estandarizar el registro y el almacenamiento de información. Una burocracia de funcionarios con jurisdicciones demarcadas y que controlan información requiere que estos compartan dicha información, total o parcialmente, entre sus jurisdicciones. Para usar una analogía moderna, todos deben usar en sus computadoras la misma plataforma informática o el mismo sistema operativo. En el caso de Chan Chan, si la morfología de la audiencia (el número y la disposición de los nichos, por ejemplo) corresponde a la plataforma, entonces esta necesita estandarizarse a medida que se desarrolla un cuerpo burocrático. Eso es exactamente lo que se observa en la capital chimú. La fase temprana se caracteriza por una amplia variedad de audiencias (Figura 1). La variedad disminuye durante la etapa intermedia, mientras que un alto grado de estandarización se evidencia en la fase tardía, predominando un único tipo con seis nichos (Figura 1n). La disposición en la fase temprana se condice con el desempeño de oficiales que actúan como mayordomos y codifican, de manera idiosincrática, información acerca de los bienes a su cargo. Las audiencias de la última fase son más bien consistentes con un sistema de burócratas almacenando información en un modo susceptible de ser interpretado por otros funcionarios. Es decir, el desarrollo de un sistema de registro de información capaz de sustentar una administración burocrática requiere de cierto grado de estandarización.

Las evidencias que sustentan el segundo argumento son mucho más complejas (Topic 2003: 253-262). Sin embargo, la esencia del mismo es relativamente sencilla: mientras que los mayordomos necesitan estar en estrecha conexión con los depósitos, los burócratas pueden prescindir de una relación tan cercana con los bienes que administran porque lo que están administrando realmente es información acerca de dichos bienes y no los bienes mismos. La evidencia material de este cambio es el creciente aislamiento de las estructuras administrativas —las audiencias— de los complejos de almacenamiento que los funcionarios tenían a su cargo. Más aún, con el paso del tiempo, diferentes audiencias pasaron a vincularse entre sí, apareciendo ahora en agrupaciones espacialmente alejadas de los depósitos. Este agrupamiento facilitaría la comunicación entre los funcionarios de las audiencias. La consecuencia que se desprende es que, durante la última fase, los oficiales estarían más interesados en intercambiar información acerca de los bienes almacenados que en supervisar personalmente los almacenes.

La separación entre audiencias y depósitos está asociada con la configuración crecientemente jerárquica de tales audiencias, lo cual constituye la tercera línea

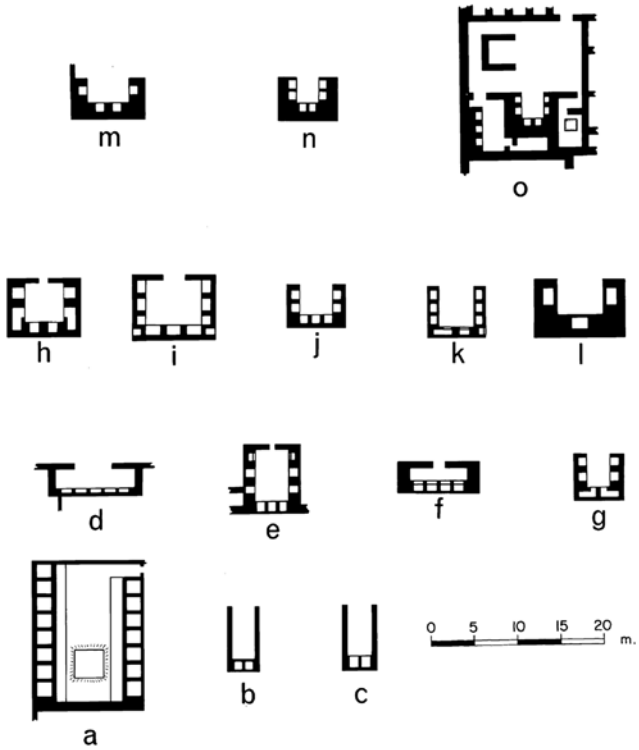

Figura 1: Audiencias tempranas (a-g), audiencias intermedias (h-l) y audiencias tardías (m-o). «n» es la forma estándar de las audiencias de la fase tardía. Elaboración de John R. Topic

argumentativa acerca del desarrollo de una burocracia andina. La distribución espacial de las estructuras sirve para demostrar estas relaciones jerárquicas. En mi trabajo anterior, discutí tres patrones espaciales distintos que se relacionan con los vínculos crecientemente jerarquizados entre los ocupantes de las audiencias (Topic 2003: 262-266). Uno es el patrón del «CEO» (por las siglas en inglés del *Chief Executive Officer* o presidente ejecutivo). La distribución de las audiencias que siguen este patrón es lineal, como en el caso de las oficinas modernas: un individuo debe pasar por las oficinas del secretario o asistente administrativo antes de acceder a la oficina del ejecutivo de alto rango. En otras palabras, varias capas de funcionarios de menor rango protegen el acceso al superior. El segundo es el patrón del «portero», según el cual un funcionario controla el acceso a muchos otros funcionarios de similar rango entre sí. El tercero es el patrón del «cubículo». En concordancia con este, un sector de funcionarios opera al mismo nivel, pero bajo el control de un CEO o de un portero (Figura 2).

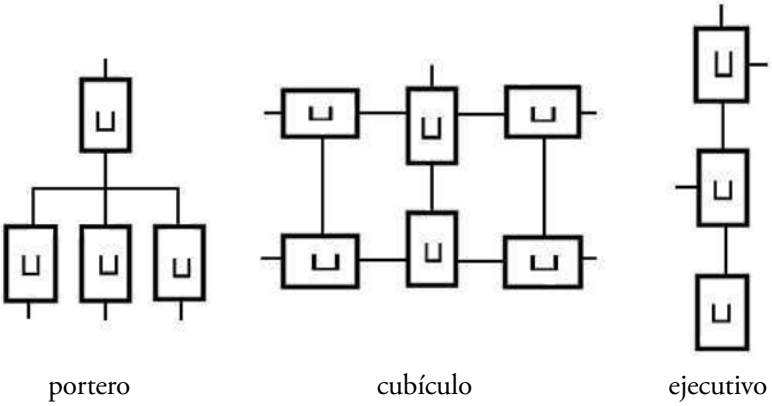

Figura 2: Tres modelos de relaciones jerárquicas entre audiencias, basados en los patrones de acceso a las mismas. A la izquierda, se representa el patrón del portero o guardián, con una audiencia controlando el acceso a varias audiencias. Al centro, figura el patrón del cubículo, típico de las compañías modernas, según el cual un número de oficiales de rango inferior son agrupados. A la derecha, aparece el patrón del CEO o ejecutivo, a partir del cual oficiales de rango inferior protegen o supervisan el acceso al oficial de rango superior. Elaboración de John R. Topic

Finalmente, en mi trabajo anterior argumenté que la distribución espacial de las audiencias sugería una sofisticada racionalización burocrática durante la ocupación final de Chan Chan. Los palacios fueron divididos en sectores funcionales (Figura 3). Las audiencias se concentraban en el sector norte de los mismos, mientras que los depósitos fueron agrupados en los sectores centrales. Aunque los tres patrones de organización jerárquica están representados en esta etapa, el alto nivel de racionalización al que aludimos solo está presente en los últimos dos palacios, los cuales datan del período inmediatamente anterior a la conquista inca (entre 1425 y 1470 d.C., aproximadamente). Este patrón tardío de distribución de las audiencias apunta hacia la existencia de un grupo de funcionarios con diferentes jurisdicciones, organizados en forma compleja, cuya función principal era el control de la información.

Así, se puede rastrear un conjunto de tendencias que son indicio de la formación de una estructura burocrático-administrativa en los palacios de Chan Chan. Cada palacio sirvió durante un tiempo como centro administrativo, antes de ser reemplazado por el siguiente. Estas tendencias incluyen la estandarización de las audiencias, indicador a su vez de la paralela estandarización de los procesos contables; de la progresiva separación espacial de los oficiales a cargo de bienes almacenados y los bienes mismos; de la organización crecientemente jerárquica de las audiencias; y de la reorganización o racionalización de la distribución de las audiencias dentro de los palacios.

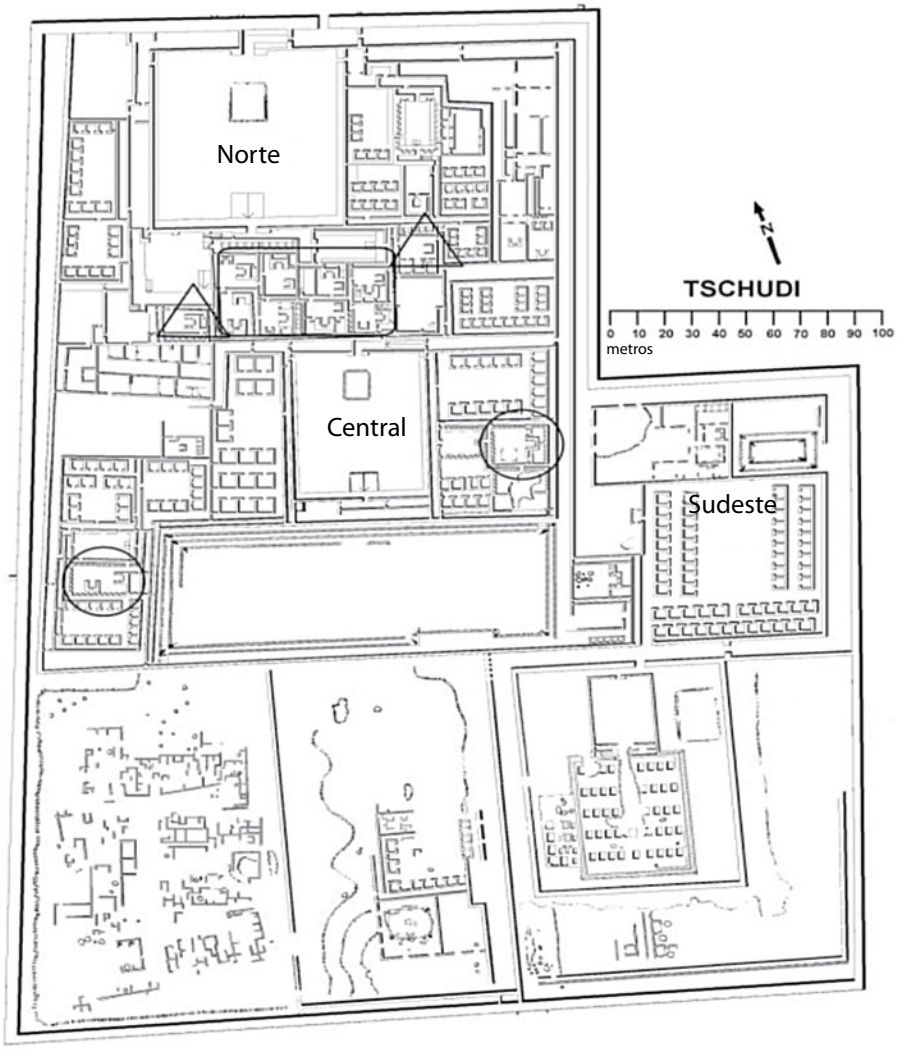

Figura 3: Los círculos delimitan audiencias del tipo «ejecutivo». Los triángulos marcan las audiencias que siguen el patrón del «portero». El rectángulo del sector norte encierra audiencias que se asemejan a los modernos cubículos. Elaboración de John R. Topic y Dennis Davies, basada en Moseley y Mackey (1974)

La economía política chimú

Las evidencias arqueológicas sobre construcciones masivas de canales en los valles costeños durante la ocupación temprana de Chan Chan indican que una de las principales preocupaciones de los gobernantes era la producción agrícola. Los sitios asociados con la construcción y el mantenimiento de canales presentan

una abundancia de cuencos, tal y como se aprecia en los primeros momentos de formación estatal en el Oriente Medio (Keatinge 1974; Wenke 1990: 338). Se ha argumentado para ambos casos que estos cuencos se utilizaban para servir raciones a los trabajadores cuando realizaban sus turnos (o mitas, en el caso andino). Los mayordomos de las audiencias ubicadas en estos sitios podrían haber llevado cuenta efectiva de la mano de obra disponible a través del monitoreo del número de cuencos.

La producción artesanal, especialmente la metalúrgica y la textil, fue el centro de la economía política de Chan Chan durante la ocupación tardía, pero hay pocas evidencias de producción artesanal *in situ* durante las fases anteriores (Topic y Moseley 1985). La burocracia emergió del sistema anterior de mayordomos para que los funcionarios pudieran ser capaces de registrar el flujo, siempre creciente durante esta época, de la comida necesaria para alimentar especialistas a tiempo completo, de los materiales que, como la lana y el bronce, debían importarse de la sierra y de los productos finales en sí mismos. Posiblemente, la información a registrarse fuera predominantemente cuantitativa. Además de números, sin embargo, el sistema contable tendría que haber sido capaz de registrar categorías distintas y algún calificador [*qualifier*]: cuánto de «x» y con qué propósito, por ejemplo. También habría resultado útil que los distintos funcionarios pudieran leer fácilmente las cuentas, factor este último que explicaría el tránsito hacia una mayor estandarización.

Aunque una compleja burocracia estaba ya operando en los palacios durante la ocupación final de Chan Chan, las audiencias ubicadas en otras partes del sitio todavía funcionaban como las dependencias de los mayordomos. Los recipientes en las audiencias ubicadas en áreas de producción artesanal contenían materiales, herramientas, objetos a medio hacer y comida, indicando que los administradores de bajo nivel estaban más preocupados en monitorear los bienes que la información acerca de los mismos (Topic 1990; Topic 2003: nota 7).

Las audiencias aparecen en centros administrativos provinciales, tales como Farfán y Manchan, aunque no son frecuentes (Topic 2003: 269). Es importante notar que los centros provinciales carecen de la concentración y la organización presentes en audiencias localizadas dentro de los palacios tardíos de Chan Chan. Además, es importante resaltar que la capacidad de almacenamiento de estos centros provinciales es mucho menor que la de los mentados palacios (Topic 1990: 170-171).

Así, la existencia de una burocracia relativamente consolidada es evidente en el caso chimú, pero este cuerpo burocrático estaba estrechamente ligado a la producción

artesanal en la capital. La economía política chimú se caracterizaba principalmente por el financiamiento de bienes suntuarios antes que por el financiamiento de bienes de primera necesidad, para emplear la distinción planteada por Terence D'Altroy y Timothy Earle (1985)[1].

El quipu y los incas

El uso del quipu en los Andes centrales se remonta a épocas tan tempranas como el año 700 d.C., pero estos quipus primigenios son bastante diferentes de los generalmente asociados con los incas. La característica más saltante de los quipus tempranos es que las cuerdas colgantes primarias están recubiertas con hilos, usualmente ubicados en la parte superior de la cuerda, cerca de la cuerda transversal (Conklin 1982; Pereyra S. 1997; Radicati di Primeglio 1990).

Estos quipus «entorchados» o de «canutos» suelen presentar nudos simples (para algunas excepciones, véase Pereyra S. 1997: 194; Radicati di Primeglio 1990: 45), en vez de la combinación de nudos simples y largos que usualmente aparece en los quipus incaicos. Además, los nudos se presentan solo en algunas de las cuerdas colgantes. Las descripciones publicadas sugieren que el número de nudos en cualquiera de estas cuerdas es modesto; quizá los nudos nunca excedieran la decena. El ejemplo analizado en detalle por Conklin (1982) parece emplear una combinación de sistemas numéricos binarios, decimales y de base cinco. Hugo Pereyra (1997: 196) agrega que los quipus preincaicos carecen de valores posicionales correspondientes a las unidades, las decenas, las centenas, etcétera, para los nudos de los cordeles colgantes.

El contexto en el cual estos quipus tempranos fueron empleados es desconocido. Tampoco es claro qué tipo de información fue codificada en ellos. Conklin (1982) sugiere que la naturaleza de la información debió ser astronómica o ritual. Radicati (1990: 46-48) propone que los colores de los entorchados o canutos podrían representar los elementos (agua, fuego, tierra, metal y madera) o nombres propios, pero estas sugerencias tienen pocas evidencias que las sustenten. En todo caso, es claro para los investigadores que han trabajado con quipus tempranos que estos tienen una estructura muy distinta de la de los quipus incaicos y que ambos

[1] Hay que entender esta distinción tal como D'Altroy y Earle la proponen, es decir, como una distinción heurística entre «wealth finance» y «staple finance». En este caso, el Estado estaba retribuyendo productos artesanales en reciprocidad y a cambio de la fidelidad de los señores subordinados y sus sujetos. El producto artesanal puede ser algo realmente suntuario, como vestidos y tapices finos, o puede ser simplemente una aguja de bronce. El punto es que los señores chimúes utilizaban la producción artesanal para financiar su economía política.

pudieron haber sido utilizados para propósitos muy distintos. Conklin plantea que el quipu incaico fue el resultado de un largo proceso de desarrollo. Sin embargo, dicho proceso no puede rastrearse en detalle porque los quipus preincaicos carecen en su mayoría de fecha y de proveniencia.

Como en el caso de las audiencias, los quipus manipulados por los distintos niveles de la jerarquía de funcionarios incas tenían que estandarizarse, al menos parcialmente, para constituir una herramienta burocrática efectiva. No son claros ni el grado de estandarización, ni cuán extendida estaba esa estandarización en la jerarquía burocrática. Se puede reconocer, sin embargo, un cierto grado de estandarización en los quipus incaicos. Dos tipos básicos de quipu son identificables: uno contiene claramente datos cuantitativos; en este quipu, los números representados en las diferentes cuerdas se relacionan entre sí aritméticamente. En el otro tipo de quipu, los nudos parecen operar como etiquetas. Otros elementos estándar comunes a ambos tipos incluyen el uso frecuente de solo tres tipos de nudos, el uso del sistema decimal para registrar las cantidades, las posiciones a lo largo de las cuerdas colgantes que señalan unidades, decenas, centenas y otros múltiplos de diez, y el uso de un marcador para indicar el inicio del registro en la cuerda principal. Este nivel de estandarización permitiría por lo menos que los quipus cuantitativos elaborados por un funcionario pudieran ser leídos por otros con un conocimiento básico acerca de las categorías de información almacenadas en los quipus.

¿Cuándo se alcanzó este grado de estandarización en el desarrollo de los quipus? John Rowe (1948) sugirió hace varios años que los incas tomaron prestados algunos principios administrativos de los chimúes. Como se señalara anteriormente, las audiencias y los quipus conservan información a través del método común de registrar valores numéricos en posiciones con significados predeterminados. Sabemos que las audiencias y los quipus también se desarrollaron aproximadamente en el mismo marco temporal y que ambos desarrollaron progresivamente las características estándar que los hicieron apropiados como plataformas para el sostenimiento de administraciones burocráticas. ¿Se realizó esta estandarización de forma paralela e independiente en ambas tecnologías, o los incas estandarizaron la forma del quipu tras la conquista de Chimor? Esta pregunta no se puede responder con la información disponible, pero es muy posible que el uso de audiencias entre los chimúes influyera en la naturaleza de la administración inca.

Si el uso de audiencias entre los chimúes influyó en el desarrollo del quipu incaico, dicha influencia fue probablemente más un estímulo que un préstamo directo porque, aunque quipus y audiencias se superponen cronológicamente,

su distribución espacial parece ser distinta. Los quipus preincaicos de origen conocido provienen de Pachacámac, Ica y Nazca (Conklin 1982; Pereyra S. 1997), fuera del área de hegemonía chimú. Además, hasta donde sabemos, ningún quipu ha sido encontrado en sitios chimúes con ocupación incaica. Dado que existen muchos quipus de procedencia desconocida, sin embargo, este argumento «en negativo» no es particularmente sólido.

Sin embargo, los incas tuvieron la oportunidad de observar las audiencias en funcionamiento, por lo cual la forma en que los chimúes organizaron la información allí pudo haber influido en la praxis incaica. Una audiencia en Cerro de los Cementerios, en el área de Lambayeque, pudo haber continuado funcionando bajo el dominio incaico (Shimada, Epstein y Craig 1983: 45). Una de las variantes de la audiencia continuó en uso en Túcume, también en dicha región, bajo dominio inca (Heyerdahl *et al.* 1996: 98). Farfán, ubicado entre Chan Chan y el área de Lambayeque, con ocupación durante el Horizonte Tardío, también presenta audiencias (Keatinge y Conrad 1983; Carol Mackey: comunicación personal). Obviamente, los incas habrían tenido la oportunidad de observar el funcionamiento de la burocracia en Chan Chan al momento de la conquista de los chimúes. Por otra parte, no se conocen audiencias fuera del área de control chimú. La implicación es que el desarrollo de las dos tecnologías, aunque paralelo en el tiempo, fue largamente independiente.

En efecto, Julien (2006: 56, citando a Betanzos 1987) sugiere que el cargo de quipucamayoc, en tanto mayordomo o contador en los hogares de los señores del área del Cuzco, fue reformado por Pachacuti para establecer la institución burocrática de los *llactacamayocs*. Este es un interesante paralelo al argumento que he denominado de «mayordomos a burócratas» para el caso de Chan Chan.

El carácter móvil de los quipus podría ser una de las razones para que los incas los prefirieran en vez de las audiencias. La concentración de almacenes y burócratas en Chan Chan estaba probablemente relacionada con el carácter inmóvil de la información guardada en las audiencias. Una audiencia, así como la información que contiene, no se puede recoger y llevar a otro sitio para preparar un informe. La información tendría que ser reempaquetada para volverla portátil otra vez. Como un aspecto relacionado aunque especulativo, nos preguntamos si las escenas mochicas que representan corredores cargando bolsas de frijoles son una versión muy temprana del traslado de información previamente reempaquetada. Como parte de su argumento para la existencia de una «escritura» mochica, Larco Hoyle (2001: 163) señala que los campesinos de la serranía del departamento de La Libertad registran información acerca de sus rebaños y de sus tierras colocando

diferentes granos en pequeñas bolsas de colores. Cultivos tales como el frijol y el maíz pueden registrarse utilizando los respectivos granos para representar sacos de productos. Las ovejas son representadas por *chochos* y las vacas, por *ñuñas*.

El carácter inmóvil de la información forzó a los chimúes a una extrema centralización administrativa; su economía política estaba esencialmente dirigida hacia la producción artesanal en Chan Chan. Los chimúes probablemente utilizaron los productos artesanales como obsequios para cimentar relaciones de reciprocidad con las élites provinciales, forjando una relación patrón/cliente en la frontera en vez de imponer un control burocrático directo. Otra implicación de esta forma de economía política es que resultaría muy difícil mantener un ejército fronterizo: aunque las etapas iniciales de la expansión chimú en los valles cercanos a la capital tuvieron un carácter militarista (T.L. Topic 1990), las evidencias de expansión militarista en los valles más distantes después del año 1350 d.C. es más escasa. Los chimúes simplemente no mantuvieron —probablemente no podían hacerlo— la suficiente infraestructura logística provincial (arquitectura administrativa y depósitos, por ejemplo) como para poder abastecer un ejército cuyos miembros, según la famosa frase, «marchan sobre sus estómagos» («[an army that] travels on its stomach»).

En contraste, los incas sí mantuvieron la infraestructura necesaria para sostener sus ejércitos en el campo de acción durante años, tanto en la frontera norte como en la frontera sur. Dicha infraestructura ha sido bien documentada histórica y arqueológicamente. Mientras que los depósitos chimú estaban concentrados en Chan Chan, los incas mantuvieron reservas de provisiones a lo largo del camino principal de la sierra para sostener el movimiento de sus tropas (Julien 1995). La capacidad de los depósitos provinciales incaicos supera la de los almacenes de la capital chimú. Huamachuco, por citar un ejemplo, era un pequeño centro inca ubicado en la sierra norte. Guaman Poma (1980 [1615]: 1003) lo clasificó como un tambo del tercer orden. Es probable, sin embargo, que Huamachuco tuviera mayor capacidad de almacenamiento que cualquiera de los palacios chimú tardíos (Topic 1990; 2003). Los depósitos de centros provinciales incas como Jauja y Cotapachi tenían incluso mayor capacidad (Byrne de Caballero 1973, 1976; D'Altroy y Hastorf 1984; LeVine 1992). Esta infraestructura de amplia distribución permitía a los incas mantener ejércitos y trabajadores en cualquier parte del imperio.

La información acerca de la disponibilidad de provisiones y de mano de obra en las provincias podía ser rápidamente transmitida a la capital por *chasquis*. La disponibilidad de este tipo de información trajo como resultado un estado inca

más territorial que el hegemónico estado chimú. Visto de otra forma, la movilidad de la información permitió que la corte incaica se trasladara sin perder la capacidad de administrar el imperio. No es claro si la corte chimú era itinerante, pero la naturaleza de sus audiencias sugiere que debió haber sido muy difícil tener acceso a la información mientras la corte estaba en movimiento.

El reemplazo de las tecnologías nativas por textos españoles

En los primeros años del período colonial, los españoles recurrieron a los quipucamayos para obtener información sobre el imperio, la población y el tributo entregado a los incas. Por ejemplo, durante la administración de Pedro de La Gasca (1547-1550), los españoles buscaron ávidamente la información registrada en quipus porque habían perdido su propia documentación durante las Guerras Civiles (Pease G.Y. 1990). Testigos españoles como Pedro de Alconchel, en su declaración de 1561 a favor de los curacas de Hatun Jauja, declararon que el quipu era un método exacto y veraz de contabilidad (Espinoza Soriano 1971). Como nota Gary Urton (2002: 7-10; 2003: 56), a veces surgían conflictos entre los registros españoles y los quipus, lo cual generaba tensión y disputas legales. Urton agrega que la solución española fue declarar los quipus como ilegítimos e idolátricos. Aunque los cordeles con nudos fueron prohibidos oficialmente por el Tercer Concilio Limense en 1583, especialmente si se usaban para la «confesión», estos se siguieron empleando en áreas remotas para registrar información acerca de rebaños y cosechas (Mackey 1970: 21). En efecto, la gente todavía utiliza quipus hoy en día, pero estos han dejado de ser el eficaz instrumento de control burocrático de antes (Mackey 1970: cap. 2; 1990). Habiendo perdido aquellas características estándar que permitían a los burócratas incaicos intercambiar sus quipus, y que todavía nos permiten leer al menos las cantidades registradas en esos nudos, los quipus se han vuelto ayudas memoria de naturaleza idiosincrática. Solo pueden ser leídos por su creador.

La pérdida de los estándares en el formato del quipu se relaciona con la marginación de los quipucamayos. Los conflictos entre funcionarios españoles y quipucamayos mencionados por Urton (2002; 2003) fueron una de las razones detrás de dicha marginación. Desde una perspectiva más amplia, sin embargo, la burocracia española a cargo de las Indias se concentraba en Sevilla, con dependencias en lugares como Santo Domingo, México y Lima. La información de los quipus incaicos alimentó esta maquinaria burocrática pero, incluso desde los primeros días de la conquista, la burocracia nativa andina se mantuvo en la periferia del mismo.

Durante las primeras décadas de dominio europeo, mientras los españoles gobernaban a través de incas títeres y se enfrentaban en guerras civiles y revueltas, la burocracia nativa andina siguió funcionando. Los quipucamayos siguieron en contacto entre sí. Las razones para mantener un formato estandarizado de quipu persistieron. Incluso en este período, sin embargo, las etnocategorías del quipu fueron modificadas, al punto de agregar bienes importados, como las gallinas (Murra 1981). El orden de aparición de dichas categorías también se modificó para reflejar valores españoles antes que valores andinos (Pease G.Y. 1990: 70).

Gradualmente, sin embargo, la burocracia española fue llenando estos intersticios y creando una red vinculada directamente a Sevilla y a la corte española. El resultado fue el aislamiento de los quipucamayos entre sí. Continuaron conservando sus registros pero, dado que ahora reportaban a funcionarios españoles y no a un quipucamayoc de mayor jerarquía, no había necesidad de un formato estándar. Asimismo, los quipucamayos pasaron a ubicarse en la periferia de la red de información. Como los mayordomos, estaban en contacto estrecho con los bienes a su cargo. Transmitían información unidireccionalmente hacia arriba en la cadena, pero no necesariamente la intercambiaban transversalmente con otros burócratas del mismo nivel. Algunos documentos del área de Huamachuco de inicios del siglo XVII ayudan a entender estos cambios.

Todas estas fuentes se relacionan con las vastas tierras de propiedad de la comunidad indígena de Huamachuco. El propósito de estas tierras comunales era generar una renta que contribuyera al pago del tributo, proveyera educación para los indios, vistiera a los pobres y financiara un hospital. Estas tierras no pertenecían a la comunidad desde el inmemorial «tiempo del Inca»; más bien, paradójicamente, algunas de ellas habían sido donadas a la comunidad por un encomendero español.

A fines del siglo XVI, Huamachuco era la encomienda de los esposos Juan de Sandoval y Florencia de Mora. La pareja logró asegurar muchas tierras en la encomienda, probablemente usurpando algunas pertenecientes al Estado incaico, a los reyes incas o a las huacas, o tomando para sí aquellas que habían quedado vacantes. Por ejemplo, Florencia de Mora obtuvo el control de la estancia de San José de Porcón. Luego la heredaría su sobrino Diego de Mora Manrique y, para 1763, sería propiedad de la orden agustina[2]. El santuario de Catequil estaba

[2] Feyjoo 1984 [1763]: 10; Castro de Trelles 2005: 46; «Autos, reales provisiones e informaciones que dio don Diego de Mora Manrique...». Archivo General de la Nación, Derecho Indígena y Encomiendas, leg. 5, c. 68 [1605].

situado en tierras de San José de Porcón. Catequil era la huaca principal y el mayor oráculo de Huamachuco. Juan de San Pedro (1992 [1560]: 177) menciona que la huaca tenía haciendas, mayordomos y criados. No habría sido cuestión complicada expropiar las tierras destinadas a un culto pagano de esas dimensiones.

En otro caso, Juan de Sandoval obtuvo títulos a los cocales de Collambay, en la zona de *chaupiyunga* (500 a 1500 metros sobre el nivel del mar) del valle de Moche. Estas tierras probablemente pertenecieron a Huayna Cápac y a su madre (Netherly 1977: 316-319). Difícilmente los descendientes de Huayna Cápac podrían haber mantenido el control de terrenos tan alejados del Cuzco tras el colapso del Imperio incaico. Posteriormente, Florencia de Mora donó estas tierras a las monjas de Santa Clara[3]. Un tercer caso es el de Santa Clara de Tulpo. Los mitimaes ubicados en Tulpo fueron reducidos en Cajabamba en 1565, por lo cual dejaron las tierras vacantes (Espinoza Soriano 1970: 83). Al parecer, Juan de Sandoval se apropió de algunos de estos terrenos. Otros fueron concedidos a Juan Bautista Narváez[4]. Muchas otras extensiones de terreno estaban en manos de la familia Sandoval, pero no se dispone de información acerca de su estatus antes de la Conquista.

Juan de Sandoval dejó establecido en su testamento de 1581 que una estancia y un obraje fueran donados al común de indios de Huamachuco, pero Florencia de Mora solo confirmó la donación del obraje de Sinsicap y de la estancia de Chuyugual en 1596 al tiempo de su muerte[5]. Esta donación, usualmente llamada «la obra pía de Florencia de Mora», pudo haber recibido inspiración de las instrucciones para confesar conquistadores y encomenderos (Angulo 1920), las cuales requerían, entre otras cosas, que aquellos hicieran restitución de las tierras tomadas a los indios. Calancha (1974-1982 [1638]: 879) menciona que la donación se hizo por consejo de los padres agustinos. Castro de Trelles (2005: 46) indica que las rentas de la estancia de Yamobamba también se incluyeron en esta donación[6].

---

[3] «Tierras de Collambay del convento de Santa Clara». Archivo Regional de La Libertad (ARLL), Corregimiento, Causas Ordinarias, leg. 176, exp. 837.

[4] «Juan Baptista Narbaez sobre las tierras de Mollepata...». ARLL, Corregimiento, Causas Ordinarias, leg. 207, exp. 1507.

[5] «Primer expediente de la obra pía de Sinsicap...». Archivo Arzobispal de Trujillo, Obras Pías, exp. 00-01-01.

[6] Castro de Trelles cita un documento del Archivo General de Indias que no he podido consultar. Yamobamba no parece figurar en la documentación de la obra pía inicial, conservada en el Archivo Arzobispal de Trujillo. Definitivamente, Yamobamba era parte de las tierras de la comunidad a comienzos del siglo XVII, pues es incluida en las cuentas de dichos bienes que se discuten enseguida.

La estancia de Santa Clara de Tulpo figura a veces como otra de las donaciones de Florencia de Mora a la comunidad de indios de Huamachuco[7], pero las fechas en este documento son contradictorias porque Florencia de Mora llevaba ya varios años de muerta cuando se produjo la supuesta donación. Lucila Castro de Trelles (2005: 46) ha mostrado que fue en realidad Diego de Mora Manrique, sobrino de Florencia, quien «donó» Tulpo a la comunidad a cambio de ciertas deudas a favor de los indios.

A comienzos del siglo XVII, los quipus se utilizaban para llevar la contabilidad de los rebaños de algunas de estas estancias. Un interesante documento refiere las cuentas del ganado de Santa Clara de Tulpo[8]. La cuenta principal se realizó en 1611, pero el documento incluye cuentas menores que datan de 1608. El escribano acudió a los corrales con el administrador de la estancia y dos indios «quipo camayos y mayorales» (f. 8-9). Los animales fueron reunidos y contados durante varios días. Esta cuenta aparece resumida en las Tablas 1 a 3[9]. El ganado ovino se contabilizó primero, manada por manada (f. 9v-11). El total de cada manada se dividió luego por edad y sexo. El ganado bovino fue contabilizado después, otra vez por edad y sexo (f. 12). Finalmente, el ganado equino también se enumeró por edad y sexo; algunos caballos estaban siendo utilizados en ese momento o no pudieron ser congregados, por lo que fueron registrados a partir del testimonio del administrador y de dos quipucamayos (f. 13). La atención brindada a las hembras es interesante; en el quipu de Jauja analizado por Murra, las «obejas» fueron listadas antes que los «carneros», aunque Murra (1981: 435-436) se pregunta si se estaba distinguiendo entre hembra y macho o, más bien, entre animales de carga y animales de ceba.

---

[7] «Juan Baptista Narbaez sobre las tierras de Mollepata...», I: f. 63v; III: 24v y 105v.

[8] «Expediente seguido por los caciques de la provincia de Huamachuco…». Archivo Regional de Cajamarca (ARC), Corregimiento, Causas Ordinarias, leg. 4, exp. 56.

[9] El documento consigna el nombre del pastor a cargo de cada manada, pero en la Tabla 1 solo hemos empleado letras para indicar las distintas manadas.

Cuadro 1: Ganado ovejuno (por manadas)

A. 918 chicos y grandes	
madres	697
corderos y corderas de ocho días	221
B. 1137 chicos y grandes	
madres	609
padres	20
borregos y borregas 1-3 meses	508
C. 932	
madres	488
carneros	12
borregos y borregas 8-9 meses	432
D. 976	
madres	509
padres	11
borregos y borregas 8-9 meses	456
E. 678	
de vientre	667
padres	11
F. 1093	
madres	555
padres	10
borregos y borregas	528 (edad no especificada)
G. 880	
madres	870
padres	10
H. 849	
madres	839
padres	10
I. 689	
madres	367
padres	7
borregos y borregas 9-10 meses	315
J. 348 carneros de año y medio que quedan para padres	
179 de Tulpo	
169 de Yamobamba (excluidos de la suma total)	
Total	8331
De vientre	5601
Padres	91
Borregos y borregas	2460
Carneros que quedan para padres 179	

Cuadro 2: Ganado vacuno

753 vacas de vientre
95 padres de 3 años o más
318 becerros y becerras de 2 meses a 2 años
42 becerros y becerras de 4 días a un mes
9 novillos grandes
1217 total

Cuadro 3: Ganado equino

En corrales:	
Yeguas de vientre	206
Caballos padres	9
Potros grandes	2
Caballos mansos	2
Potros y potrancas de dos años o menos	93
Potros y potrancas del tiempo de don Pedro Cerón	100
612 total	
Declarado por el administrador y los quipucamayos	
Caballos mansos en la vaquería	13
Potros de don Sebastián Domínguez	12
Potros en Yamobamba	6
Caballo manso con pierna hinchada	1
32 total	

El escribano certifica que los animales fueron contados en su presencia. Los quipucamayos también estaban presentes, pero no hay indicación de que leyeran las cuentas de sus quipus o siquiera que las verificaran a partir de sus cuerdas anudadas. Sin embargo, quizá podamos asumir que sus quipus tenían la misma información registrada en ellos. Otros pasajes del documento apoyan esta suposición. La muerte

de algunos animales se anotó hasta en veintiún oportunidades. En la mayoría de estos casos, se menciona específicamente que un mayoral o quipucamayoc estaba presente durante la declaración del administrador (f. sin numerar, después de f. 42). Estas muertes fueron reportadas en forma peculiar. El administrador tenía que traer los «hierros y señales» a Huamachuco y quemarlos en la plaza pública. Un fragmento explica esta práctica con cierto detalle:

> doy ffee que se quemaron un pedaço de cuero con un hierro de ganado bacas que dixeron ser y asimismo cinco orejas que parecían ser de ganado vacuno y asimismo siete orejas q. se entienden todas las orejas y cada una dellas un par de teneros y teneras [sic] y asimismo dos hierros y orejas de caballos que dijieron [sic] los dhos quipo camayos ser el uno manso y el otro potro y asimismo quinze señales de quinze carneros y asimismo quarentanuebe señales de obejas que dijeron ser de madres y asimismo nobenta y ocho señales que dijeron ser de borregos y borregas y asimismo nobenta y siete pares de orejas que dijeron ser de corderos y corderas recen [sic] nacidos de que doy ffee.

De este y de otros pasajes se desprende que solo se marcó el ganado bovino y el equino. El administrador debía exhibir el pedazo de cuero que tenía la marca o «hierro», así como las orejas («señales») del animal. En otros pasajes, el término «charques» se agrega a «señales» y «hierros»; posiblemente *charque* fuera otra forma de denominar al pedazo marcado de cuero seco. El pasaje señala que el quipucamayoc identificó la edad y el sexo de las orejas del animal, pero no queda claro si las orejas habían sido marcadas para tal propósito o si dicha información fue añadida verbalmente por los quipucamayos a partir de sus quipus. Las orejas de las llamas y alpacas aún se decoran con lana de colores en Ayacucho y en el Altiplano para identificar a los animales (Flannery *et al.* 1989: 143 y ss.; Flores Ochoa 1979: 95). En Ayacucho, fragmentos de las orejas y las colas son ofrecidos a los *huamanis*, pero estos no parecen servir para identificar a los animales. Probablemente, las insignias (patas y quijadas de llama, plumas, etcétera) puestas en las fachadas de las casas y empleadas para designar la ocupación de una familia por el *llactacamayoc* tuvieran un uso análogo al de las orejas en tanto señales para reconocer a los animales, tal como lo nota Betanzos (1987: 115; citado en Julien 2006).

Es interesante que Tulpo tuviera dos quipucamayos, dado que Garcilaso (1966 [1609-1617]: pt. 1, lib. 6, cap. 7) nota que los incas tenían en cada pueblo al menos cuatro quipucamayos registrando la misma información. El propósito era detectar y corregir posibles errores. El administrador de Tulpo era también el administrador de otras estancias y el registro de animales muertos cubre tanto

Tulpo como Purigual y Yamobamba. La presencia de quipucamayos o mayorales se menciona para las tres estancias, pero la presencia de dos quipucamayos solo aparece en el caso de Tulpo.

La presencia de los quipucamayos y mayorales en la cuenta general y en el reporte de las muertes sugiere que, efectivamente, estos guardaban registro de los animales por especie, edad y sexo, así como si estaban castrados o no —el término «caballo manso», por ejemplo, puede indicar un animal capón. Posiblemente también se registraran por manada y por pastor. Este tipo de registro habría demandado un quipu bastante complejo. Adicionalmente, la presencia de dos quipucamayos en una estancia, así como la presencia de otros quipucamayos conservando el mismo tipo de información en otras estancias, sugiere que estos mantenían contacto frecuente entre sí. Posiblemente, los quipucamayos aún estuviesen intercambiando información contenida en quipus estandarizados.

Así, este documento sugiere que a comienzos del siglo XVII existían quipucamayos que conservaban las habilidades necesarias para operar como burócratas de la desaparecida administración incaica. Pero el testimonio señala también que estos habían comenzado a ser marginados. El documento tiene 114 folios, en su mayoría escritos por ambos lados. La cuenta general ocupa cinco folios y, aunque los quipucamayos o mayorales son mencionados específicamente en casi todas las cuentas de animales muertos, estas suelen ocupar solo una de las caras del folio. El resto del documento consiste en instrucciones, pregones, ventas de lana, provisiones de animales para fiestas y balances del tipo cargo/descargo.

Las cuentas del tipo balance de cargo/descargo son esencialmente textos españoles que, aunque pueden incluir alguna información proveniente de quipus, la reorganizan, resumen y usualmente combinan con información de otras fuentes. Un ejemplo se aprecia para el caso de otra estancia del común, Chuyugual. Las cuentas datan de 1628, fecha no muy posterior a la del documento ya analizado[10]. Aunque ambos documentos son comparables, no es claro si el documento de Chuyugual contiene información proveniente de quipus. El mismo ofrece las cuentas de los dos años inmediatamente anteriores a 1628. El cargo comienza con el número de ovejas de la estancia a comienzos del período y consigna luego el incremento de la manada durante esos dos años. Se menciona específicamente que parte de la información se toma de los libros de la estancia, citándose el número de página correspondiente. No hay diferenciación ni por sexo ni por edad.

[10] «Quentas que da Garcia de Villalobos de la estancia de Nuestra Señora de Copacabana de Chuyugual…». ARLL, Corregimiento, Causas Ordinarias, leg. 176, exp. 824.

El descargo de las ovejas es básicamente una serie de entregas de animales a diversas personas e instituciones o la venta de los mismos. Recibos de pago y cartas-cuenta también se citan frecuentemente en el descargo. En él resulta interesante ver que hay algunas indicaciones sobre el sexo de los animales; muchos son hembras, el activo más preciado de la comunidad siempre y cuando estas no hubieran pasado la edad reproductiva. Sigue un cargo y descargo de lana y luego otro de dinero. Aunque es claro que parte de la información acerca de las ovejas ha sido importada desde otros textos, la data original pudo haber provenido de quipus. Es menos probable que la información sobre la lana y el dinero de estas transacciones hubiera estado alguna vez en quipus, dado que muchas de estas operaciones involucraban al administrador y a otros españoles.

Sin embargo, los quipus no fueron completamente reemplazados por textos, como se aprecia en un breve documento de 1620 que incluye algunas quejas del cacique segunda persona de la provincia de Huamachuco contra el administrador de bienes de comunidad[11]. En su defensa, el administrador de turno, Juan de la Maza, sostuvo que el quipucamayoc de Tulpo, Agustín Guamanxulca, tenía quipu de las cuentas. Se ordenó que Agustín compareciera en Huamachuco para ofrecer su testimonio, pero este no fue incluido en el documento, por lo que no sabemos cuán detallada era la información en su quipu. En cambio, tres testigos de la estancia de Yamobamba testificaron que De la Maza tomó 200 quesos y 120 novillos a los que no tenía derecho.

Un último documento contiene las cuentas de 1625 de dos estancias de comunidad, Tulpo y Yamobamba[12]. La comunidad quería rentar las estancias a un administrador español. Las cuentas tenían el objetivo de promocionar los predios y mostrar el valor de sus activos. La contabilidad lleva la fecha febrero 10 de 1625 y aparece repetida hasta cuatro veces en el documento. Existían dos versiones de las cuentas, una que circulaba en Trujillo y otra, en Cajamarca. Ambas presentan montos ligeramente distintos; el orden de las especies también es distinto: ganado bovino, equino y ovino en la versión de Cajamarca, y bovino, ovino y equino en la de Trujillo. Esta última es más detallada. Aunque no se menciona ningún quipucamayoc, la estructura de las cuentas sugiere que estas se basaron en quipus.

---

[11] «Don Juan Chuquiruna, gobernador de la provincia de Guamachuco, a nombre de Juan Guataquilich, Juan Vieulas, y Juan Pisonquilich …». ARC, Corregimiento, Causas Ordinarias, leg. 17, exp. 286.

[12] «Don Juan Chuquiruna governador y cacique principal de la provincia de guamachuco en nombre de las comunidades…». Archivo Regional de La Libertad, Corregimiento, Causas Ordinarias, leg. 174, exp. 742.

La versión de Trujillo ofrece información sobre edad y sexo; las ovejas se cuentan por manadas. El formato de esta cuenta, entonces, es similar al de las cuentas de 1611. La versión de Cajamarca presenta la información mucho más resumida, dando simplemente el total de todas las ovejas sin fraccionarlo en manada, edad y sexo. Una vez más, un 10% del documento se relaciona con las cuentas; más del 90% del texto ha sido elaborado para facilitar la transferencia del capital comunal al administrador español.

Aunque estas cuentas comunales demuestran la supervivencia del quipu durante el siglo XVII, aparentemente en un estado de notable sofisticación, también ilustran la marginación de los quipucamayos en términos geográficos y de posición en la red informática. Esta marginación fue parte del proceso análogo sufrido por el quipu en tanto instrumento legítimo de registro de información. Por ejemplo, es claro que los datos originales en el último documento citado provenían de quipus. En la versión de Cajamarca, sin embargo, los datos son condensados a partir de la cuenta más rica del quipu porque los españoles que pugnaban por el contrato de arrendamiento de las estancias no tenían interés en la contabilidad manada por manada. Solo estaban interesados en el número total de animales[13].

Así, aunque los documentos citados contienen las cuentas de los bienes de una comunidad indígena, dichos documentos están completamente integrados a la economía política española, interesada en transferir la riqueza de manos de los indios a las de los españoles y, eventualmente, a Europa (Spalding 1982).

El uso de quipus, aunque marginado, no desapareció completamente. Carol Mackey (1970: cap. 9) localizó dos quipus modernos en la hacienda Angasmarca en 1966. Esta hacienda, vecina a la de Tulpo, se encuentra comprendida en el área donde Larco observó a los campesinos empleando bolsas con granos para llevar las cuentas. Estos quipus modernos son muy idiosincráticos. Uno de ellos guardaba el registro del ganado al cuidado del pastor y consistía solo en una cuerda principal y dos cuerdas colgantes; tanto la principal como las colgantes estaban anudadas. El número de cabezas y de animales muertos durante ese año se registraba en el quipu. El otro quipu también registraba el número total de cabezas de ganado a cargo del pastor. Tenía pares de nudos a lo largo de la cuerda

[13] Julien (2006: 44-46) detecta el mismo proceso de condensación de información en el tránsito desde los títulos de encomiendas concedidos por Pizarro en 1535, derivados de datos registrados en quipus, hacia aquellos títulos preparados a partir de los títulos anteriores tan solo cuatro años después. La explicación detrás de esta condensación es, en ambos casos, el nivel de detalle útil y necesario para los españoles, antes que supuestos rasgos de superioridad o inferioridad de la tecnología de registro.

principal. Cada uno representaba el valor «50», por lo que el par sumaba «100». Había un registro de «1000», luego un lazo [*loop*] que actuaba como separador y un nudo largo de valor «6». Este quipu no tenía cuerdas colgantes. Aunque los dos quipus emplean diferentes sistemas de registro, ambos fueron elaborados por el mismo pastor. Mackey fue a Angasmarca en 1966 porque Enrique de Guimaraes había descrito un quipu con esa procedencia en 1907 (citado en Mackey 1970). Ese quipu tenía ocho cuerdas anudadas juntamente en la parte superior. Mackey señala que, aunque la disposición general era bastante distinta de la de la mayoría de quipus incaicos, la forma de anudar y la posición de los nudos en la cuerda eran muy similares a la práctica inca.

Conclusiones

Iniciamos este ensayo pasando revista a las audiencias de Chan Chan porque el proceso de desarrollo de un cuerpo burocrático en la capital chimú echa luces sobre la desaparición de la burocracia incaica basada en el quipu.

Todo sistema de registro, almacenamiento y recuperación de información existe en un paisaje físico y social. Es útil la distinción entre mayordomos y burócratas para describir distintas posiciones sociales y físicas. Los mayordomos están en el nivel inferior de las redes de información, asociados directamente a los bienes a su cargo y reportando directamente a un supervisor. En contraste, los burócratas están en el centro de dicha red, intercambiando gran cantidad de información entre sí. La relación jerárquica entre mayordomos y burócratas se puede elaborar a partir de una estructura con varios niveles diferentes, pero lo importante aquí es que los funcionarios a la cabeza de la jerarquía burocrática están también a la cabeza de la cadena de información y al centro de la misma.

El desarrollo de una burocracia en Chan Chan implicó un cambio en la distribución de las audiencias, desde ubicaciones dispersas en los palacios, muy próximas a los depósitos, hacia sectores con funciones estrictamente burocráticas dentro de los mismos, caracterizados por agrupaciones jerárquicas de audiencias, ubicadas muy cerca la una de la otra con el fin de facilitar el intercambio de información entre los funcionarios. Al mismo tiempo, las audiencias se volvieron más estandarizadas, lo que también debió facilitar el intercambio de información. Sin embargo, la ausencia de estandarización y la poca capacidad de almacenamiento de otros contextos, como los barrios de Chan Chan y los sitios provinciales, sugieren que los oficiales asentados allí todavía actuaban como mayordomos. La economía política chimú fue altamente centralizada en Chan Chan. Una de las razones

fundamentales para esta centralización debió haber sido la naturaleza inmóvil del sistema de registro de información.

El quipu permitía a los administradores tener mucha mayor movilidad. En efecto, la corte incaica podía desplazarse fácilmente a través del imperio y mantener el acceso a la información necesaria para la administración del mismo. El quipu también facilitaba la descentralización de la capacidad de almacenamiento, así como la descentralización de la producción agrícola y artesanal. Mientras los chimúes concentraron artesanos en Chan Chan (Topic 1990), los incas dispersaron trabajadores manuales a través del imperio (Spurling 1992: 9). Mientras el almacenamiento y la producción pudieran descentralizarse, los funcionarios de alto rango seguirían ocupando el centro de la red de información. Para los burócratas, la posición en la cadena de información es más importante que la ubicación física. Los funcionarios incaicos podían estar en Ecuador y saber qué estaba pasando en Cuzco; Atahualpa podía permanecer en San José de Porcón por dos meses destruyendo el santuario de Catequil mientras dirigía la masacre de la facción de Huáscar en Cuzco y recibía noticias del desembarco de Pizarro en Tumbes (Betanzos 1987 [1551]). En otras palabras, el quipu fue un instrumento que permitió a los funcionarios incaicos permanecer en el centro de la red de información independientemente de dónde se hallaran físicamente. El quipu permitía, asimismo, la descentralización de la economía política incaica.

El sistema español basado en textos no era necesariamente un instrumento burocrático superior al quipu, pero terminó por usurpar su posición central de la red de información. Bajo la administración española, el registro oficial era un registro escrito: un texto español podía ser simplemente una transcripción de un quipu, pero era el registro oficial. El texto resultante, como el quipu, era portátil, podía ser descifrado por cualquier funcionario real y servía las necesidades de una red de información cuyo centro era Sevilla o el lugar en donde la corte se hallara en ese momento. Incluso Lima era periférica en la red burocrática española; lugares como Huamachuco prácticamente no figuraban en el mapa. Hasta bien entrado el siglo XVII, había quipucamayos bastante competentes en Huamachuco, pero se habían vuelto mayordomos[14] en la economía política extractiva española, cuyo propósito era transferir la riqueza de manos indígenas a manos españolas y, eventualmente, financiar las aspiraciones de los reyes españoles en Europa.

[14] En efecto, no queda claro en el documento de 1611 si los términos «quipucamayoc» y «mayoral» se refieren o no a la misma persona.

En esta nueva posición periférica en el flujo de la red de información, el cuerpo de quipucamayos se atomizó. Estos reportaban ahora a funcionarios reales que empleaban textos escritos, careciendo de las oportunidades y de los incentivos para comunicarse entre sí. Los quipus se volvieron más idiosincráticos porque la necesidad de estandarización y los medios para alcanzarla se perdieron. Aunque los quipus todavía están en uso, no son más la eficaz herramienta burocrática que alguna vez fueron.

Bibliografía

Andrews, Anthony P.
1974 «The U-Shaped Structures at Chan Chan, Peru». *Journal of Field Archaeology* 1, 241-264.

Angulo, Domingo
1920 «Instrucciones de los padres dominicos para confesar conquistadores y encomenderos». *Revista del Archivo Nacional del Perú* 1, 82-105.

Betanzos, Juan de
1987[1551] *Suma y narración de los incas*. Prólogo, transcripción y notas de María del Carmen Martín Rubio. Madrid: Atlas.

Byrne de Caballero, Geraldine
1973 «Los misteriosos círculos de Cotapachi». En *Los Tiempos* [Cochabamba], 11 de marzo.
1976 «La arquitectura de almacenamiento en la logística incaica». En *El Diario*, julio, 73-74.

Calancha, Antonio de la
1974-82[1638] *Corónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú*. 6 vols. Transcripción, estudio crítico, notas bibliográficas e índices de Ignacio Prado Pastor. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Castro de Trelles, Lucila
2005 *Los tejedores de Santiago de Chuco y Huamachuco: de cumbicos a mitayos, obrajeros y mineros*. Lima: Minera Barrick Misquichilca.

Conklin, William J.
1982 «The Information System of Middle Horizon Quipus». En Anthony R. Aveni y Gary Urton (eds.), *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics*. Nueva York: New York Academy of Sciences, 261-281.

D'Altroy, Terence y Timothy K. Earle
1985 «Staple Finance, Wealth Finance, and Storage in the Inka Political Economy». *Current Anthropology* 26(2), 187-206.

D'Altroy, Terence y Christine Hastorf
1984 «The Distribution and Contents of Inca State Storehouses in the Xauxa Region of Peru». *American Antiquity* 49(2): 334-349.

Eisenstadt, Shmuel Noah
1969 *The Political Systems of Empires: The Rise and Fall of the Historical Bureaucratic Societies*. Nueva York: Free Press.

Espinoza Soriano, Waldemar
1970 «Los mitmas huayacuntus en Cajabamba y Antamarca, siglos XV y XVI». *Historia y Cultura* 4: 77-96.
1971 «Los huancas, aliados de la conquista: tres informaciones inéditas sobre la participación indígena en la conquista del Perú. 1558, 1560, 1561». *Anales Científicos de la Universidad del Centro del Perú* 1, 9-407.

Estupiñán-Freile, Tamara
1988 «Testamento de don Francisco Atahualpa». *Revista Miscelánea Histórica Ecuatoriana* 1, 8-67.

Feyjoo, Miguel
1984[1763] *Relación descriptiva de la ciudad y provincia de Trujillo del Perú*. Vol. 1. Lima: Banco Industrial del Perú.

Flannery, Kent V., Joyce Marcus y Robert G. Reynolds
1989 *The Flocks of the Wamani: A Study of Llama Herders on the Punas of Ayacucho, Peru*. Nueva York: Academic Press.

Flores Ochoa, Jorge A.
1979 *Pastoralists of the Andes*. Filadelfia: Institute for the Study of Human Issues.

Garcilaso de la Vega, Inca
1966[1609-1617] *Royal Commentaries of the Incas, and General History of Peru*. Harold V. Livermore (trad.). Vol 1. Austin: University of Texas Press.

Guaman Poma de Ayala, Felipe
1980 [1615] *El primer nueva corónica y buen gobierno*. John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge Urioste (eds.). México D.F.: Siglo Veintiuno.

Heyerdahl, Thor, *et al.*
1996 *Túcume*. Lima: Banco de Crédito del Perú.

Julien, Catherine
1995 «Review of *Inka Storage Systems*». *Latin American Antiquity* 6(4), 370-371.
2006 «An Inca Information Network». *Ñawpa Pacha* 28, 41-61.

Keatinge, Richard W.
1974 «Chimu Rural Administrative Centers in the Moche Valley, Peru». *World Archaeology* 6(1), 66-82.

Keatinge, Richard W. y Geoffrey W. Conrad
1983 «Imperialist Expansion in Peruvian Prehistory: Chimu Administration of a Conquered Territory». *Journal of Field Archaeology* 10(3), 255-283.

Larco Hoyle, Rafael
2001 *Los mochicas*. Vol. 1. Lima: Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera.

LeVine, Terry (ed.)
1992 *Inka Storage Systems*. Norman: University of Oklahoma Press.

Mackey, Carol J.
1970 «Knot Records in Ancient and Modern Peru». Tesis doctoral. Universidad de California.
1990 «Comparación entre quipu inca y quipus modernos». En Carol Mackey *et al.* (eds.), *Quipu y yupana: colección de escritos*. Lima: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 135-155.

Mannheim, Bruce
1991 *The Language of the Inka since the European Invasion*. Austin: University of Texas Press.

Moore, Jerry D.
1992 «Pattern and Meaning in Prehistoric Peruvian Architecture: The Architecture of Social Control in the Chimu State». *Latin American Antiquity* 3(2), 95-113.

Moseley, Michael E. y Carol J. Mackey
1974 *Twenty-Four Architectural Plans of Chan Chan, Peru*. Cambridge, Massachusetts: Peabody Museum Press.

Murra, John V.
1981 «Las etnocategorías en un khipu estatal». En Heather Lechtman y Ana María Soldi (eds.), *La tecnología en el mundo andino: Runakunap kawsayninkupaq rurasqankunaqa*. Vol. 1. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 433-442.

Netherly, Patricia
1977 «Local Level Lords on the North Coast of Peru». Tesis doctoral. Universidad de Cornell.

Oberem, Udo
1976 *Notas y documentos sobre miembros de la familia del Inca Atahualpa en el siglo XVI*. Guayaquil: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
1993 *Sancho Hacho: un cacique mayor del siglo XVI*. Quito: CEDECO y Abya-Yala.

Pease G.Y., Franklin
1990 «Utilización de quipus en los primeros tiempos coloniales». En Carol Mackey *et al.* (eds.), *Quipu y yupana: colección de escritos*. Lima: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 67-72.

Pereyra S., Hugo
1997 «Los quipus con cuerdas entorchadas». En Rafael Varón Gabai y Javier Flores-Espinoza (eds.), *Arqueología, antropología e historia en los Andes: Homenaje a María Rostworowski*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Banco Central de Reserva del Perú, 187-197.

Radicati di Primeglio, Carlos
1990 «El cromatismo de los quipus. Significado del quipu de canutos». En Carol Mackey *et al.* (eds.), *Quipu y yupana: colección de escritos*. Lima: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 39-50.

Rowe, John H.
1948 «The Kingdom of Chimor». *Acta Americana* 6(1-2), 26-59.

San Pedro, Juan de
1992[1560] *La persecución del demonio: crónica de los primeros agustinos en el norte del Perú (1560)*. Málaga y México D.F.: Centro Andino y Mesoamericano de Estudios Interdisciplinarios.

Seed, Patricia
1991 «'Failing to Marvel': Atahualpa's Encounter with the Word». *Latin American Research Review* 26(1), 7-32.

Shimada, Izumi, Stephen M. Epstein y Alan F. Craig
1983 «The Metallurgical Process in Ancient North Peru». *Archaeology* 36(5), 38-45.

Spalding, Karen
1982 «Exploitation as an Economic System: The State and the Extraction of Surplus in Colonial Peru». En George A. Collier, Renato I. Rosaldo y John D. Wirth (eds.), *The Inca and Aztec States 1400-1800: Anthropology and History*. Nueva York: Academic Press, 321-342.

Spurling, Geoffrey Eugene
1992 «The Organization of Craft Production in the Inka State: The Potters and Weavers of Milliraya». Tesis doctoral. Universidad de Cornell.

Topic, John R.
1990 «Craft Production and the Kingdom of Chimor». En Michael E. Moseley y Alana Cordy-Collins (eds.), *The Northern Dynasties: Kingship and Statecraft in Chimor*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 145-176.
2003 «From Stewards to Bureaucrats: Architecture and Information Flow at Chan Chan, Peru». *Latin American Antiquity* 14(3), 243-274.

Topic, John R. y Michael E. Moseley
1985 «Chan Chan: A Case Study of Urban Change in Peru». *Ñawpa Pacha* 21, 153-182.

Topic, Theresa Lange
1990 «Territorial Expansion and the Kingdom of Chimor». En Michael E. Moseley y Alana Cordy-Collins (eds.), *The Northern Dynasties: Kingship and Statecraft in Chimor*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 177-194.

Urton, Gary
2002 «An Overview of Spanish Colonial Commentary on Andean Knotted-String Records». En Jeffrey Quilter y Gary Urton (eds.), *Narrative Threads: Accounting and Recounting in Andean Khipu*. Austin: University of Texas Press, 3-25.
2003 *Quipu: Contar anudando en el imperio Inka*. Santiago de Chile: Museo Chileno de Arte Precolombino y Universidad de Harvard.

Weber, Max
1946 «Bureaucracy». En H. H. Gerth y C. Wright Mills (eds.), *From Max Weber: Essays in Sociology*. Nueva York: Oxford University Press, 196-244.

Wenke, Robert J.
1990 *Patterns in Prehistory: Humankind's First Three Million Years*. Oxford: Oxford University Press.

Quipu versus escritura: la burocracia incaica en el siglo XVI

Karen Spalding

Los estudios sobre la formación del Estado generalmente coinciden en que dos de los elementos básicos de un Estado operativo son su habilidad para apropiarse de los bienes y alimentos producidos por la gente sujeta a su autoridad y su capacidad para distribuirlos entre dicha población. Además, casi todos esos estudios asumen que los estados dependen de alguna forma de comunicación escrita para registrar tanto la recolección y distribución de los bienes como el trabajo que los mantiene en funcionamiento. El rey Felipe II de España, por ejemplo, era llamado «el rey papelero» por sus contemporáneos (Poole 2004: 8). Los autores están generalmente de acuerdo en que los funcionarios encargados reunir y procesar los informes y las cuentas escritas que inundaban las oficinas del gobierno en Madrid eran quienes mantenían el sistema operativo. Los estados europeos, como el sistema romano que los precedió, no cuestionaban el supuesto de que el gobierno requería un idioma escrito. Los aventureros españoles que invadieron los Andes labraron sus dominios tanto con cartas como con armas. Las autoridades eclesiásticas y civiles que vinieron después, por su parte, nunca cuestionaron la superioridad del sistema que tenían para representar el habla con signos frente a otras formas de comunicación y de almacenamiento de información.

Los historiadores se han concentrado en la espada más que en la pluma, aunque probablemente la historia de los imperios tenga mucho más que ver con esta última. En realidad, la organización y la comunicación son claves para dirigir un sistema estatal. En los Andes, sin embargo, los españoles encontraron un Estado operativo en el cual la comunicación necesaria para una administración eficiente no dependía de un idioma escrito sino de un sistema de signos basado en cuerdas anudadas llamadas *quipus*. La eficiencia de los quipus los impresionó, aunque nunca

aprendieron a usarlos ellos mismos. A los españoles les sorprendió la exactitud de las técnicas administrativas incas, en particular el sistema de los quipus. Alrededor de 1553, Pedro de Cieza de León describió el uso del quipu por un curaca de la provincia de Jauja, quien le mostró «todo lo que por su parte avía dado a los españoles desde que entró el gobernador don Francisco Piçarro en el valle» (Cieza de León 1986 [c. 1553]: 32). Hacia 1550, las autoridades españolas comenzaron a aceptar, para la preparación de los documentos oficiales, la información ofrecida por los quipucamayos, quienes pasaron a jugar un rol importante en la emergente estructura del Estado colonial.

En su afán de adaptar las tradiciones andinas a sus propios fines, Francisco de Toledo hizo uso de información provista por los quipucamayos nativos. El virrey aprobó y fomentó la participación de quipucamayos en la elaboración de las informaciones sobre el gobierno inca antes de la llegada de los españoles, y el testimonio ofrecido por los curacas de la provincia de Jauja en 1570 incluía un recuento de los gastos de la comunidad y los de las familias curacales, incluido un hijo del curaca entrevistado por Cieza de León cuarenta años antes (Medelius y De la Puente 2004). En un importante caso judicial interpuesto por los indios de Sacaca en 1572 para la restitución de la recolección excesiva de tributos, gran parte de la información presentada ante el tribunal consistió en declaraciones de los encargados de los quipus (llamados «chinucamana» en Aymara). La audiencia de La Plata aceptó esta evidencia sin cuestionamientos, aunque ordenaron que se interrogara nuevamente a los chinucamana. La información viajaría, a través de una apelación, al Consejo de Indias en 1581 (Platt 2002: 237). Dada la importancia de la información manejada por los quipucamayos, parece un poco extraño que los españoles hicieran pocos esfuerzos por desarrollar sus propias habilidades con los quipus. En 1589, un funcionario español comentaba que, aunque los nativos habían aprendido rápidamente el idioma español y el sistema numérico europeo, «de verdad no lo usan [los números romanos], ni los corregidores permiten que por nuestra cuenta y guarizmo se les tome y de, sino por estos quipos e los mismos instrumentos eligen los quipocamayos […] y esa orden se guarda hoy» (citado en Salomon 2006: 143). Es muy posible que los españoles tuvieran más confianza en los métodos de contabilidad andinos que en los suyos propios.

Toledo aceptó los quipus como evidencia en casos judiciales, además de financieros, para evaluar la credibilidad de los datos presentados en las probanzas de servicios de los curacas y las cálculos de sobrepago del tributo, ordenando el empleo de la información que contenían en la elaboración de sus informaciones y en las disposiciones judiciales de la audiencia virreinal (Loza 2001). El documento

analizado aquí parece haber sido parte del esfuerzo del sucesor de Toledo por determinar hasta qué punto debía recurrir a las tradiciones judiciales incaicas al momento de decidir los pleitos entre los indígenas. En 1581, el virrey Martín Enríquez, sucesor de Toledo, recibió una real orden, a poco de llegado al Perú desde México, pidiéndole información acerca de «los usos y costumbres que los yndios naturales desta tierra tenían en el modo de su gobierno y seguimiento de sus pleitos en tiempo de su gentilidad». La orden observaba que los nativos habían aprendido a litigar a la manera española, cuando las disputas entre ellos debían decidirse por sus propias costumbres. Se necesitaba información para adjudicar correctamente las disputas que involucraran a los miembros de la sociedad andina. Enríquez envió el pedido al Cuzco, donde a fines de marzo de 1582 se recolectó la información, remitiéndose luego a Lima y, en septiembre, a España. Carecemos al momento de información acerca de si la Corona tomó alguna acción a partir de este documento (Enríquez 1925 [1581): 268)[1].

El documento ofrece atisbos de un sistema administrativo y judicial en los Andes que, aunque comparable en algunos puntos, era muy diferente del sistema que en la misma época estaba tomando forma en Europa. El testimonio contenido en la probanza era una respuesta a la obvia intención de las autoridades españolas de establecer una comparación punto por punto entre el sistema judicial y administrativo incaico y el español. Sin embargo, quizá la diferencia más significativa entre ambos sistemas fuera que, como lo declararon los testigos más familiarizados con el sistema inca, los españoles que lo usaban lo hacían sin entender cómo funcionaba ni cómo era organizado y transmitido. El corregidor del Cuzco llamó a cinco testigos para que dieran su testimonio, entre ellos algunos de los personajes más conocidos del virreinato. Damián de la Bandera, de más de setenta años de edad en ese entonces, había dirigido una inspección general en la región de Huamanga en 1557, para la cual las élites nativas aportaron gran parte de la información. Bandera sería descrito posteriormente por Guaman Poma de Ayala como «primer vecitador general de los indios deste rreyno» (Guaman Poma 2006 [1615]: 410). Otro testigo fue el clérigo Cristóbal de Molina, cura de la parroquia del Hospital de Naturales del Cuzco, quien había servido al virrey Toledo en el valle del Cuzco y se había desempeñado como visitador eclesiástico durante su administración. Hubo dos testigos españoles adicionales; uno de ellos, García de Melo, tesorero de la real hacienda y vecino de la ciudad, había servido como juez en litigios de indios por más de cuarenta años y negoció con Titu Cusi Yupanqui

[1] El documento original, titulado «Información hecha en el Cuzco, 1582», se encuentra en AGI, Lima 30, f. 165r-175v.

el acuerdo para la salida de este de Vilcabamba entre 1561 y 1565 (Hemming 1970: 302-303). El cuarto testigo, Bartolomé de Porras, fue hijo del conquistador Antonio Díaz de Porras y una mujer indígena, doña Beatriz Miro. Bartolomé de Porras trajo para declarar a dos ancianos incas de más de setenta y de ochenta años: don Francisco Cocamayta, de Urin Cuzco, y don Francisco Quiqua, de Hanan Cuzco (Enríquez 1925 [1581]: 283-284).

Tanto Bandera como Molina respondieron de manera algo impaciente a la lista de preguntas que se les hizo, prefiriendo ignorar gran parte de interrogantes detalladas, así como aquellas que consideraron irrelevantes, porque asumían una correspondencia unívoca entre las organizaciones burocráticas española y andina. Damián de la Bandera señaló el quipu como la herramienta más importante de la organización burocrática incaica. En sus palabras,

> en quanto a las leyes y ordenanças que el ynga tenía generales en lo civil y criminal saue este testigo y tiene por cierto muchas averiguaciones que a hecho entre yndios antiguos de los que fueron gobernadores y capitanes del ynga que son ya muertos en todas las cosas tocantes a lo esencial del gobierno de todo el rreyno tenía el ynga cerca de sy dos quipos camayos a manera de secretarios los quales tenían por memoria en vnos cordeles de muchas colores todas las leyes y ordenanzas generales tocantes al gouierno y a lo ceuil y criminal los quales tenían tanta abilidad e memoria en conocer el cordel en que estaua cada cosa que a cualquiera ora que el ynga lo pedía le daua razón dello los quales tenían como registros cotejado el vn secretario con el otro sus memorias sin discrepar vna palabra en cosa alguna y cuando de mano en mano benia alguna duda sobre cualesquiera causa y negocio que se ofreciese por allí se juzgaua y determinaua y estas heran las leyes y ordenanzas del rreino y que demas destos en cada provincia generalmente auia sus quipos camayos que eran como escriuanos que tenían quenta en todo lo que se ofrecía y en la hazienda otros del ynga y los ay el dia de oy […] (Enríquez 1925 [1581]: 279).

Tras esta declaración, Bandera parece haber pensado que lo había dicho todo, puesto que ahí concluyó. Otro testigo español, quien respondió cumplidamente a cada una de las diecinueve preguntas (a menudo bastante repetitivas), contestó a la última («den razon de si ay señales o quipos u otro rrecaudo por donde conste de lo que dizen y por donde se puede berificar y conprouar la verdad de lo que se le pregunta ») refiriéndose a «los quipos que siruen a los yndios para sus quentas que oy dia los vsan y los tienen e que en lo demas se rrigen por memoria que va de vnos en otros y por cantares que cantan como tiene dicho» (Enríquez 1925 [1581]: 277).

Las preguntas referidas a la justicia inca parecían estar dedicadas principalmente a reforzar la posición oficial de que las prácticas incaicas eran arbitrarias y carecían

de todo procedimiento formal, incluidas las leyes escritas y los reglamentos que los juristas y abogados españoles consideraban el fundamento de la civilización. Los testigos fueron preguntados sobre si el sistema político y judicial de los incas estaba gobernado por leyes y procedimientos formales, o si el inca actuaba de acuerdo con su propia voluntad. Dado que la cuestión se repetía con variantes en cuatro preguntas diferentes (preguntas 4 a 7), parece claro que el cuestionario buscaba apuntalar la insistencia de Francisco Toledo en demostrar la tiranía inca, pues algunas de las características que definían a un tirano eran su arbitrariedad y su rechazo al imperio de la ley. Bandera y Molina, considerados grandes conocedores de la sociedad incaica, ignoraron estas preguntas, pero los otros testigos españoles respondieron cumplidamente que «executauan lo quel ynga mandaua», que «en quanto a ser voluntad o albedrío del ynga toda estaua sujeto a el» y que «el ynga no tenía orden de leyes sino que juzgaua a su voluntad» (Enríquez 1925 [1581]: 276, 282).

Los informantes incas, en contraste, insistieron en que los incas tenían procedimientos formales establecidos. En su respuesta a la segunda pregunta de la probanza («que orden tenía dada en las diferencias de unos en otros ansi en causas ceuiles como en causas criminales»), los testigos incas afirmaron que el Inca contaba con un grupo de doce indios, seis por cada mitad o «parcialidad» de Urin Cuzco y Hanan Cuzco, quienes se encontraban en un lugar específico donde oían «e que ellos yvan con todos los pleitos y diferencias que a los yndios se les ofrecían y que en su presencia se averiguaun [sic] y determinauan las causas ceuiles y criminales». Estos doce jueces eran supervisados por otro individuo, quien decidía si un asunto particular era suficientemente serio como para presentarlo al Inca. Se mantenían registros de las decisiones pasadas y los litigios se decidían a partir de leyes «que ellos tenían [,] las quales entendían por vnas señales que tenían en quipos que son nudos de diferentes colores por donde [el Inca] entendía la pena que cada delincuente tenía y por otras señales que tenían en quipos que son nudos de diferentes colores y por otras señales que tenían en vna tabla de diferentes colores por donde entendía la pena que cada delincuente tenía» (Enríquez 1925 [1581]: 284).

Según los testigos, los procedimientos incas eran supervisados por «funcionarios judiciales», dos especialistas que habían estudiado los quipus y que podían recitar sus contenidos. Los testigos también describieron vestimentas que identificaban a las autoridades judiciales que imponían los castigos, quienes llevaban «vn cierto bonetillo de color en la cabeça y trençados los cauellos» para ser identificados. Los testigos españoles dijeron solo que el Inca enviaba representantes u «orejones» para administrar las provincias. Los incas, por su lado, insistieron en que la jurisdicción de los doce jueces estaba limitada al Cuzco mismo, mientras que

fuera de la ciudad ejercían su jurisdicción los gobernantes designados *tocricoc* (Enríquez 1925 [1581]: 285).

En respuesta a la cuarta pregunta («si tenía ministros otros de justicia como son entre nosotros alguaciles escriuanos procuradores abogados»), los incas identificaron a unos funcionarios cuyas atribuciones compararon con las del alguacil español. La mayoría de testigos españoles insistió en que no existió un registro de la ley incaica ni de las decisiones judiciales porque los incas no tenían un idioma escrito (pregunta 7). Sin embargo, los ancianos incas dijeron repetidamente que la ley inca era no solo universal, pues se aplicaba a toda la gente que vivía bajo la autoridad del Estado, sino también que estaba registrada en quipus y era interpretada mediante ellos, además de ejecutarse con orden y solemnidad. Su desprecio por el sistema de juramentos, apelaciones, altos costos judiciales e interminables retrasos que eran parte de la justicia española se hace manifiesto claramente en sus breves y negativas respuestas a las preguntas sobre este aspecto; a una de ellas, simplemente respondieron que «dijeron lo que dicho tienen» (Enríquez 1925 [1581]: 286).

Los informantes incas también describieron un sistema de códigos de color que hacía posible que el Estado informara a la gente sobre sus intenciones, a pesar de que la población del imperio hablaba una gran cantidad de idiomas (Mannheim 1991: 33). Según los dos ancianos incas, los funcionarios eran capaces de trasmitir información e instrucciones por todas las tierras que administraban sin la necesidad de un idioma compartido, dependiendo más bien de señales reconocibles que se comunicaban a través del color y de ciertos accesorios. A la pregunta de si el Inca nombraba ministros o alguaciles adicionales para circunstancias particulares, españoles e indios por igual estuvieron de acuerdo en que sí hubo tales comisionados especiales. Los ancianos incas añadieron que no solo había alguaciles que actuaban con plena autoridad en nombre del Inca sino que, cuando la seriedad del asunto lo ameritaba, estos eran reconocidos instantáneamente por la población debido a la túnica azul que vestían. Además, los funcionarios eran conducidos en andas, lo que indicaba que venían en nombre del Inca pues, con pocas excepciones, ninguna otra figura disfrutaba de ese privilegio. El funcionario viajaba rápidamente. Durante su viaje, era ayudado por las poblaciones por las que pasaba. Cuando viajaba de noche, «apercebian los yndios del camino por donde yba y salían mucha multitud dellos y se ponían como en procesión con hachos encendidos y el camino estaua claro como de dia» (Enríquez 1925 [1581]: 287). Así, este «alguacil» del Inca podía cubrir la distancia que media entre Cuzco y Quito en siete u ocho días.

Los funcionarios enviados por el Inca llevaban el propósito de su misión registrada sobre sus espaldas con el fin de que todos lo vieran, pues

> cuando el dicho comisario yba a castigar y hazer daño lleuaua vna borla colorada cosida en la camiseta en la espalda del braço derecho que hera señal de sangre y si hera yr a hazer algun llanto por muerte de algun pariente del ynga y otro principal o hazer demostración en caso de tristeza o desgracia que vbiese subcedido lleuaua vna borla negra y si yba algun caso de alegria lleuaba la borla blanca (Enríquez 1925 [1581]: 287).

El simbolismo de los colores descrito por los ancianos del Cuzco está reproducido en dibujos a color preparados por el sacerdote Martín de Murúa. En las láminas 1 y 2 se representa la túnica azul de un alguacil inca enviado a ejecutar una orden, así como la litera azul destinada para su transporte. La borla o insignia para la frente descrita por los ancianos incas puede ser vista en ambas ilustraciones, aunque esta aparece sujeta al bastón llevado por el funcionario y no a su túnica (Murúa 2004 [1590]: 86v, 54v).

Figura 1: «Alguazil del Ynga». De Martín de Murúa, *Historia y genealogía de los reyes incas del Perú* (1590). Manuscrito Galvin, f. 86v

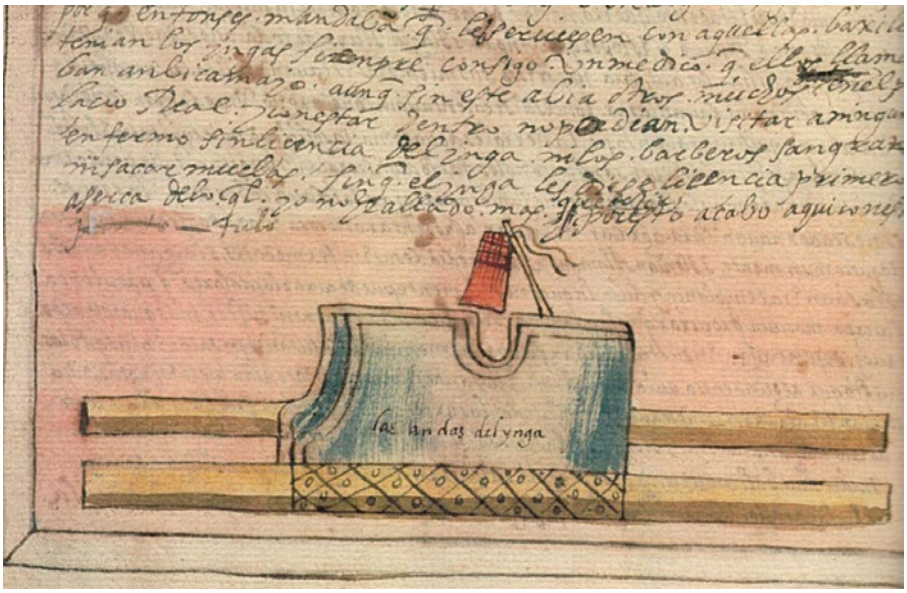

Figura 2: «Las andas del Ynga». De Martín de Murúa, *Historia y genealogía de los reyes incas del Perú* (1590). Manuscrito Galvin, f. 54v

Un sistema administrativo efectivo implica entrenamiento y escuelas. El servicio civil español dependía de la educación impartida por la Iglesia y las universidades para la preparación de los «hombres de letras», o letrados, de quienes dependía el Estado (Kagan 1981, Poole 2004: 3-21). El entrenamiento del letrado estaba fuertemente basado en registros escritos y textos. Hasta hace muy poco, los historiadores y antropólogos daban por sentado que la existencia de un Estado y de un sistema formal de educación requería de un lenguaje escrito. Investigaciones recientes han cuestionado este supuesto, sugiriendo que no existe ningún vínculo necesario entre la escritura y la educación formal. Hay sistemas de educación formal en que un conocimiento bastante especializado es enseñado por los maestros a los estudiantes en forma oral, resultando en especialistas que están plenamente capacitados para ejercer sus oficios (Akinnaso 1992).

Las preguntas de la probanza de 1581 no revelan ningún conocimiento de que los funcionarios incas que administraban el Estado hubieran recibido algún entrenamiento para la realización de sus tareas, pero la descripción de estos funcionarios por los incas viejos deja implícita la posibilidad de un sistema educativo. En todo caso, es altamente improbable que los quipus pudieran contener el tipo de información detallada propia de las descripciones de las leyes o las narraciones

históricas descritas por los españoles que trabajaron cerca de los quipucamayos incas, a quienes describieron como «secretarios» o «notarios». Sin embargo, tanto los testimonios incas como los españoles indican la posibilidad de un sistema de educación estandarizada en el Estado inca en el cual los estudiantes eran educados en el conocimiento formal que después aplicarían en situaciones particulares. Los testigos observaron que los funcionarios judiciales mencionados anteriormente, quienes recitaban las leyes contenidas en los quipus, eran entrenados desde la niñez para poder interpretarlos (Enríquez 1925 [1581]: 285). Aparentemente, la gente que recibía tal entrenamiento era seleccionada de acuerdo con criterios predeterminados; los funcionarios identificados por los informantes incas como los equivalentes del alguacil español eran seleccionados entre los habitantes de dos lugares particulares. Un testigo español identificó uno de estos lugares como una población llamada Corca, a dos leguas del Cuzco (Enríquez 1925 [1581]: 276). No hay más mención al pueblo en el documento, aunque el sitio parece haber sido incluido en una trasferencia de tierras a los jesuitas en el siglo XVII[2]. Estos fragmentos sugieren que hay mucho más que aprender acerca de cómo hacían los incas para entrenar a estos especialistas.

Hacia la década de 1580, los quipus fueron empleados no solamente en litigios frente a las autoridades coloniales, sino para sustentar los muertos y ausentes en las numeraciones de tributarios para los corregidores. Juan de Matienzo, uno de los miembros de la Audiencia de Lima y consejero de Francisco de Toledo, propuso que los especialistas en los quipus mantuvieran una cuenta constante de la población nativa para ser remitida a las autoridades españolas cada seis meses (Salomon 2006: 141). Toledo mismo ordenó a los quipucamayos ayudar a los jueces en los litigios entre indios y españoles, una orden que parece haber sido obedecida (Salomon 2006: 141). Los quipus eran usados por los oficiales indígenas provinciales para sustentar los argumentos de las autoridades indígenas. En la revisita de Sisicaya (Huarochirí) de 1588, el cacique del pueblo protestó contra la obligación de pagar los tributos de los indios muertos y ausentes, jurando haber dado la información al corregidor «por quipes [sic]» (Salomon, Felthan y Grosboll: 2009: 111). El dibujo de Guaman Poma del indio regidor con su quipu respalda la conclusión de que existía un sistema dual de quipu y escritura en las provincias por lo menos hasta bien iniciado el siglo XVII (Guaman Poma 2006 [1615]: 859).

Es difícil entender cómo los españoles pudieron haber dependido tanto de un sistema de comunicación que ellos mismos aparentemente nunca aprendieron

[2] Comunicación personal de Donato Amado Gonzales, 2008.

manejar. Por supuesto, ningún sistema de notación abstracta o de escritura es intuitivo. Todos esos sistemas dependen de algún tipo de educación para entrenar a la gente que los usará. La confusión del período de la Conquista parece haber destruido las instituciones que enseñaban a los equivalentes incas de los letrados españoles a elaborar y leer los quipus. Los ancianos incas del Cuzco dijeron a las autoridades españolas en 1581 que «al presente no ay memoria de quipos ni de las tablas que dicho tienen tenía el ynga para memoria de sus leyes por quando los españoles conquistaron esta ciudad y rreyno las quebraron y destruyeron» (Enríquez 1925 [1581]: 287). La afirmación no era enteramente cierta pues, de acuerdo con otro testimonio incluido en la misma probanza, los quipucamayos o secretarios del inca pudieron haber desaparecido, pero los encargados de los quipus en las provincias permanecieron activos.

Es probable que los quipucamayos del Estado incaico y el sistema educativo que los producía se fueran desvaneciendo conjuntamente con la desaparición de la burocracia del Estado andino mientras persistía el uso del quipu a nivel local. En el transcurso de los siglos coloniales, la fabricación y la lectura del quipu se hizo parte de la cultura indígena local, mientras la cultura escrita triunfaba a nivel de la sociedad dominante. En fecha tan tardía como 1750, una mujer en la provincia de Huarochirí, en la sierra central, preparó una serie de mensajes en cuerdas anudadas que parecían tener un contenido narrativo de algún tipo, inteligible tanto para ella como para los nativos de la provincia a quienes dirigía esos mensajes (Salomon y Spalding 2002). Con la desaparición de la técnica del quipu a nivel del Estado andino, perdimos la oportunidad de entender una de las más sorprendentes y originales soluciones que hayan diseñado las sociedades humanas para el problema de la organización social a gran escala.

Bibliografía

Akinnaso, F. Niyi
1992 «Schooling, Language, and Knowledge in Literate and Nonliterate Societies». *Comparative Studies in Society and History* 34(1), 68-109.

Assadourian, Carlos Sempat
2002 «String Registries: Native Accounting and Memory According to the Colonial Sources». En Jeffrey Quilter y Gary Urton (eds.), *Narrative Threads: Accounting and Recounting in Andean Khipu*. Austin: University of Texas Press, 119-150.

Cieza de León, Pedro de
1986 *Crónica del Perú, segunda parte.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Guaman Poma de Ayala, Felipe
[2006] 1615 *El primer nueva corónica y buen gobierno*. www.kb.dk./permalink/2006/poma/info/esfrontpage.htm

Enríquez, Martín
1925[1581] «Información hecha en el Cuzco, por orden del Rey y encargo del Virrey Martín Enríquez acerca de las costumbres que tenían los Incas del Perú, antes de la conquista española, en la manera de administrar justicia civil y criminal. Declaran García de Melo, Damián de la Bandera, el Rev. P. Cristóbal de Molina, Alonso de Mesa, Bartolomé de Porras y algunos indios». En Roberto Levillier (ed.), *Gobernantes del Perú, cartas y papeles, siglo XVI*. Vol. 9. Madrid: Juan Pueyo y Sucesores de Rivadeneyra, 268-288.

Hemming, John
1970 *The Conquest of the Incas*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Kagan, Richard L.
1981 *Lawsuits and Litigants in Castile: 1500-1700*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Loza, Carmen Beatriz
2001 «El uso de los quipus contra la administración colonial española (1550-1600)». *Nueva Síntesis* 7-8, 59-93.

Mannheim, Bruce
1991 *The Language of the Inka since the European Invasion.* Austin: University of Texas Press.

Medelius, Mónica y José Carlos de la Puente Luna
2004 «Curacas, bienes y quipus en un documento toledano (Jauja, 1570)». *Histórica* 27(2), 35-82.

Murúa, Martín de
2004[1590] *Códice Murúa. Historia y genealogía de los reyes incas del Perú del padre mercedario fray Martín de Murúa. Códice Galvin*. Juan Ossio (ed.). Madrid: Testimonio.

Poole, Safford
2004 *Juan de Ovando: Governing the Spanish Empire in the Reign of Philip II*. Norman: Universidad de Oklahoma.

Platt, Tristan
2002 «"Without Deceit or Lies": Variable *Chinu* Readings during a Sixteenth-Century Tribute-Restitution Trial». En Jeffrey Quilter y Gary Urton (eds.), *Narrative Threads. Accounting and Recounting in Andean Quipu*. Austin: University of Texas Press, 225-265.

Salomon, Frank
2006 *Los quipocamayos: el antiguo arte del khipu en una comunidad campesina moderna.* Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos e Instituto de Estudios Peruanos.

Salomon, Frank y Karen Spalding
2002 «Cartas atadas con quipus: Sebastián Francisco de Melo, María Michaela Chincano y la represión de la rebelión de Huarochirí de 1750». En Javier Flores Espinoza y Rafael Varón Gabai (eds.), *El hombre y los Andes: Homenaje a Franklin Pease G.Y.* Vol. 2. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 857-870.

Salomon, Frank, Jane Feltham y Sue Grosboll
2009 *La revisita de Sisicaya, 1588*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

El pecado, la confesión y el arte de llevar libros y cordeles: una exploración intercontinental y transcultural de la contabilidad y la gobernabilidad[1]

Gary Urton

Mi objetivo es examinar una convergencia intrigante y hasta ahora no advertida en la historia de la teneduría de libros. Esta historia gira en torno a un extraordinario paralelismo en la evolución de esta actividad y los principios filosóficos y éticos subyacentes a la práctica de la contabilidad en Europa meridional y la Sudamérica andina, durante los aproximadamente dos siglos *anteriores* a la invasión española del Imperio inca, en 1532. La invasión europea de los Andes puso estas dos tradiciones transatlánticas de «teneduría de libros» y contabilidad, similares pero distintas, en curso de una violenta colisión.

Al menos dos siglos antes de que el conquistador Francisco Pizarro pisara las costas peruanas, los contadores tanto de la Europa meridional como de los Andes habían diseñado métodos contables y de mantenimiento de registros altamente sofisticados que tenían como base unos pesos y contrapesos que empleaban sistemas de numeración decimal. Lo que intentaré sostener aquí es que estas dos tradiciones contables surgieron en medio de una asociación, íntima e interactiva, con unas creencias y prácticas asociadas con lo que en inglés se denominan el «pecado» (*sin*) y la «confesión» (*confession*). En otras palabras, tanto en el Viejo Mundo como en el Nuevo, la contabilidad y la teneduría de libros, o el mantenimiento de registros,

[1] Quisiera agradecer a las siguientes personas el que leyeran y comentaran versiones anteriores de este texto: James Aho, Carrie Brezine, Alan Durston y Adriana von Hagen. Javier Flores Espinoza tradujo el texto original. Tuve la fortuna de recibir comentarios, críticas y sugerencias extremadamente útiles de cuatro lectores anónimos de *Comparative Studies in Society and History* (CSSH). Estoy asimismo profundamente en deuda con todos aquellos que leyeron y comentaron mis primeros intentos de formular el argumento que finalmente tomó forma en este texto. Soy el único responsable del mismo, y por todo error de contenido, lógica o juicio incluido en esta versión final.

surgieron en relación —al menos en parte— con unas prácticas de registro preciso de los actos personales transgresores, esto es, de unos comportamientos que los pueblos de estas dos sociedades radicalmente distintas consideraban amenazantes para el tejido y el bienestar de la sociedad. En España, estas conductas y actos eran conocidos como *pecados*, en tanto que en los Andes el término quechua era *hucha*. Unos elaborados procedimientos de restitución o reparación del comportamiento transgresor surgieron en las tradiciones contables andinas y del mediodía europeo bajo la forma de confesiones públicas y privadas y de la mano con la práctica del mantenimiento de un registro de los comportamientos indisciplinados y «pecadores».

En Europa meridional, unos procedimientos contables y de control cada vez más sofisticados se fueron desarrollando en estrecha relación con la contabilidad financiera privada de las acaudaladas casas mercantiles capitalistas, en tanto que los procedimientos andinos fueron tomando forma en íntima relación con unos controles administrativos estatales y lo que usualmente se conoce como «gubernamentalidad» (*governmentality*). Entre los siglos XIII y XIV de nuestra era, los desarrollos producidos en la teneduría de libros y el mantenimiento de registros, así como en la contabilidad, tuvieron como resultado el surgimiento (sobre todo en Italia) de la contabilidad por partida doble, la cual empleaba numerales indo-arábigos de base 10. En ese entonces —1200 a 1400 d.C.— los Andes vieron también el surgimiento de una tradición contable que tenía como base los cordeles (esto es, los quipus) y que estaba fundada sobre un sistema de registro numérico de base 10 que empleaba un elaborado sistema de pesos y contrapesos y que compartía muchos rasgos estructurales y operativos de la contemporánea contabilidad europea de la partida doble.

Con la invasión española de los Andes en 1532, la tradición europea meridional de la contabilidad por partida doble —un sistema que involucraba un continuo balance de débitos y créditos— y las nociones católicas del pecado y del sacramento de la confesión ingresaron a los Andes como parte de la administración civil y la práctica eclesiástica españolas. La imposición de los valores y rituales religiosos europeos sobre el mundo andino sentó el escenario para lo que podemos caracterizar como una historia que se desarrolló dentro de una sala de los espejos, en donde cada una de estas dos tradiciones antes independientes entre sí reflejaba una imagen perversamente distorsionada de la otra. Sin embargo, el sistema contable europeo meridional asumió una posición dominante con respecto al sistema nativo andino a poco de su enfrentamiento inicial. Lo que deseo examinar en esta comunicación es el extraordinario devenir de estas historias paralelas antes de 1532, así como su

enfrentamiento transcultural y su mutuo ajuste o acomodamiento tras la conquista española del Imperio inca.

Las implicaciones de los materiales presentados en el presente artículo van mucho más allá del mero añadido de contenidos hasta ahora inexplorados a la larga lista de espacios de las prácticas sociales y culturales ya reconocidos como parte del choque de civilizaciones posterior a la conquista y la colonización europea del Nuevo Mundo. Estos materiales abren una nueva parcela de terreno interpretativo, donde el historiador se puede colocar al examinar las dimensiones humanas —intelectuales, emocionales y psicológicas— que dicho choque tuvo para los pueblos de dos mundos que acababan de converger. Este nuevo terreno está conformado en parte por las mundanas tecnologías y procedimientos del registro de información estadística, diseñadas dentro de estas dos sociedades (esto es, la ibérica y la andina), y en parte por las racionalidades morales y epistemológicas que ligaban dichos sistemas de mantenimiento de registros con los que eran, en última instancia, proyectos políticos del mantenimiento del orden y las estructuras sociales de la autoridad en estos dos estados de la temprana Edad Moderna. El presente estudio intenta trazar los contornos de este complicado terreno.

Aunque he presentado las líneas de tiempo de las tradiciones contables europea y andina como esencialmente contemporáneas, será necesario priorizar el caso europeo. Esto se debe a que gran parte de lo que conocemos sobre los quipus —el principal medio de «teneduría de libros» usado en la contabilidad incaica— proviene de los testimonios recogidos por los viajeros, conquistadores, administradores y clérigos españoles. Comenzaré, por ello, examinando el caso europeo, para no confundir aún más un registro histórico que ya de por sí se encuentra profundamente comprometido, dada la inexistencia de relaciones prehispánicas, indígenas y escritas, sobre el arte de gobierno, el mantenimiento de los registros y la gubernamentalidad incaicas.

Pecado, confesión y teneduría de libros en Europa occidental durante la Baja Edad Media

El presente estudio se vio estimulado por un libro del sociólogo James Aho titulado *Confession and Bookkeeping: The Religious, Moral, and Rhetorical Roots of Modern Accounting* (2005). Ocupándose de la cuestión del surgimiento del capitalismo y del origen de la contabilidad de partida doble en Europa meridional, Aho desarrolla una tesis (algunos de cuyos aspectos posteriormente cuestionaré) que va directamente en contra de las ideas expuestas por Max Weber en su clásico estudio *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (1948). Weber sostuvo

que había una conexión causal y directa entre la ética protestante de los siglos XVI y XVII, que enfatizaba la responsabilidad de la persona por su salvación y la necesidad de responder al «llamado» de hacer la obra de Dios, y los valores y actitudes éticos que promovían el trabajo duro y las ganancias en los negocios que dieron lugar al capitalismo y lo fomentaron. Más específicamente, Weber consideró que la preocupación por la salvación personal y el impulso a seguir un «llamado» mundano, que caracterizaron la variante puritana del calvinismo, conformaron la raíz del surgimiento en Europa, en los siglos XVI y XVII, de la organización racional capitalista del trabajo, la separación de los negocios y el hogar y la teneduría racional de libros (Weber 1948: 21-24, 27). Con «teneduría racional de libros», Weber se refería específicamente al método de la partida doble. Hay dos curiosas circunstancias en conexión con la argumentación de Weber de una conexión causal entre la teneduría de libros de partida doble, el capitalismo y el protestantismo: en primer lugar, el método de la partida doble apareció en Italia septentrional, unos trescientos a cuatrocientos años antes de los eventos-hito que marcaron el inicio de la reforma protestante en Europa central y septentrional; en segundo lugar, las ciudades-Estado italianas en cuestión eran íntegramente católicas.

Este último punto señala un problema que se desprende de la tesis de Weber (1948: 38-39): su afirmación de que el catolicismo medieval era hostil a la mentalidad, las estrategias de vida, la ética laboral, los hábitos y los valores del capitalismo. Él sostenía que el católico individual no sentía ningún llamado personal a llevar a cabo la obra de Dios en el mundo (excepción hecha de los monjes, quienes, en realidad, se retiraban del mundo); por lo tanto, el laico católico individual no sentía ninguna necesidad de trabajar obsesivamente en pos de la salvación personal. Weber pensaba que el catolicismo medieval se encontraba empantanado en una ética de la dependencia en la cual la salvación de cada persona dependía de que el clero celebrara los rituales y ceremonias establecidos. La postura asumida por James Aho (y antes que él por Werner Sombart)[2] con respecto a la tesis weberiana es que el catolicismo de la tardía Edad Media en realidad sí contenía en su seno el estímulo para el desarrollo del capitalismo y la contabilidad, que Weber pensaba no existían. Aho sostiene en particular que, en la medida en que la teneduría de libros por partida doble fue de crucial importancia para el surgimiento

[2] Muchas de las objeciones que Aho hiciera a la tesis de Weber formaban parte del meollo de los argumentos propuestos ya antes por Werner Sombart (1967). Es importante señalar que Yamey (1964) rechazó la tesis de Sombart, según la cual habría existido una conexión causal entre la teneduría de libros de partida doble y el capitalismo.

del capitalismo (un argumento presentado por el mismo Weber), el origen de este método contable yacía en las prácticas de teneduría de libros diseñadas entre los siglos XIII y XV, en y para los dinámicos principados capitalistas mercantiles de Italia septentrional. Aho sitúa el estímulo para la invención de los procedimientos de teneduría de libros y los tropos retóricos acompañantes que racionalizaban la contabilidad de partida doble en la imposición de la confesión auricular a los fieles católicos. Este sacramento, junto con su vínculo con la penitencia como expiación de los actos pecaminosos, fue impuesto en 1215 por el Papa Inocencio III, en el Cuarto Concilio Lateranense. Examinaremos la tesis de Aho en un momento.

Esto no quiere decir ni que el concepto del pecado ni la práctica de la confesión y la penitencia hayan comenzado a existir solo en el siglo XII d.C., o que hayan quedado formalizados en la ideología y la práctica de la Iglesia en ese entonces. Como lo mostrara Tentler (1977), encontramos evidencias de tradiciones confesionales anteriores, como la penitencia canónica y una posterior tradición penitencial irlandesa (Murray 1993; Tentler 1977: 16-18; Aho 2005: 12-15), en documentos que datan del segundo siglo de la era cristiana y que persistieron durante la Edad Media, desde las islas británicas hasta Europa meridional. Lo que tuvo el efecto señalado fue, más bien, la forma específica del sacramento de la confesión y la penitencia que se hizo obligatorio después de 1215. Pero sea cual fuere su forma, todas las tradiciones de la confesión compartían ciertos valores y objetivos, entre ellos un énfasis en el ascetismo, el culto y la caridad, así como el objetivo de reintegrar al pecador a la sociedad luego de la confesión y de la realización de actos de penitencia (Tentler 1977: 12-13). Lo que se ha reconocido consistentemente como el principal objetivo de la confesión y la penitencia en el catolicismo es el esfuerzo de colocar al pecador nuevamente en una relación positiva y productiva con la Iglesia y, por ende, con la sociedad. El medio principal con el cual alcanzar dicha reintegración eran los sacramentos administrados por un sacerdote que actuaba bajo la autoridad de una figura religioso-temporal suprema, el Papa.

Con la imposición a los fieles católicos de la confesión obligatoria luego del Cuarto Concilio Lateranense, en 1215, los sacerdotes comenzaron a urgir a los confesantes a que llevaran un registro completo y exacto de sus pecados. Aho sostiene que la práctica de tomar notas para confesarse fue lo que brindó el modelo para la contabilidad comercial, en especial, en función del balance de débitos y créditos, como en la partida doble.

La CPPD (contabilidad por partida doble) surgió a partir de un sentido de endeudamiento de parte de los comerciantes de la tardía Edad Media para con

el Creador, la Iglesia y la comunidad. Abrumados por esta deuda, ellos se sentían obligados a certificar por escrito que por cada cosa que ganaban se había devuelvo algo de igual valor, y que por cada cosa distribuida se merecía otra. Podemos usar muchos términos para enmarcar este sentido de endeudamiento: «finitud», «limitabilidad», «criaturalidad», «animalidad», «conciencia de la muerte», «carencia», «mal existencial» y «pecado». En cuanto a la pregunta de qué infundía en el alma del mercader una conciencia tan dominante del pecado personal, mi respuesta es el sacramento católico romano de la penitencia privada o confesión, como se le conoce popularmente. Lejos de ser una coincidencia, la introducción de la confesión obligatoria en 1215 y la aparición de la CPPD poco después están relacionadas significativa, si no causalmente (Aho 2005: XIII-XIV).

Desafortunadamente, Aho subestimó la antigüedad que la teneduría de libros por partida doble tenía en la práctica mercantil italiana de estos registros, del mismo modo que Weber erró en un par de siglos en su afirmación de que había un vínculo entre el surgimiento del capitalismo y el del método de la partida doble. Las páginas más antiguas que se conozca que muestran este formato aparecieron en el cartulario (un registro notarial de documentos legales) de Giovanni Scriba, un notario genovés, en 1154-1164. Las partidas dobles de Scriba son tan sofisticadas que queda claro que se trata de una etapa avanzada en el desarrollo de la teneduría de libros y que ya hacía algún tiempo que esta venía dándose (Epstein 2001: 55), aunque exactamente por cuánto tiempo es algo que no podemos afirmar. Aho (2005: 56) examina brevemente los documentos de Scriba, pero parece no haberles otorgado la importancia debida. En otras palabras, si Epstein, Peragallo (1938) y otros tienen razón al sostener que los papeles del cartulario de Scriba de 1154-1164 contienen una versión bien desarrollada del método de la doble entrada, entonces la conexión causal —esto es, la introducción de la confesión obligatoria en 1215 como la causa de su aparición (véase la cita supra)— señalada por Aho resulta insostenible.

Sin embargo, donde creo que Aho claramente acertó fue en lo que toca a la intensificación en el uso del método, en relación con el evento-hito de la imposición de la confesión auricular. Ambas prácticas, producto de una similar escrupulosidad en el mantenimiento de los registros, se reforzaron mutuamente y extrajeron fuerzas y una racionalización sustentadora la una de la otra. Lester Little señaló un proceso similar en su examen sumamente informativo del surgimiento de las órdenes mendicantes —franciscanos y dominicos— en Italia septentrional, alrededor de la época del Cuarto Concilio Lateranense. Como señala Little (1978: 200), «[l]os frailes [...] reflejaban la sociedad a la que ingresaban mediante

su uso frecuente de un vocabulario del mercado [...]». Por ello, si bien no creo que podamos aceptar el vínculo causal que Aho postula entre la imposición de la confesión auricular y la aparición de la doble entrada, claramente había, no obstante, una interconexión íntima y de largo plazo entre ambas.

Las cuentas de Italia del norte en el formato de la doble entrada, las cuales usaban el conjunto estándar de tres libros de registro contable, aparecieron con creciente regularidad en las comunas de Génova (1340), Florencia (1380) y Venecia (1406) (Peragallo 1938: 3-37). La descripción más temprana de la partida doble —que incluye un examen de los tres libros esenciales: el libro mayor, el libro diario y el libro memorial— apareció en una obra del dálmata Benedetto Cotrugli, en 1458 (que no sería publicada sino hasta 1573). Cotrugli no quiso examinar el método con mucho detenimiento, afirmando que solo podía aprenderse con la ayuda de la enseñanza oral (Peragallo 1938: 54-55). La explicación y racionalización completas más tempranas del método aparecieron en 1494, en *Particularis de Computis et Scripturis* de Luca Pacioli (Brown y Johnston 1984).

Como Pacioli lo anotase, la característica distintiva de la teneduría de libros de partida doble es el registro doble de las transacciones, una vez como débito y la otra como crédito. Estos asientos se efectúan sobre un par de páginas, la una frente a la otra, o columnas paralelas en una única página, apareciendo la entrada de los débitos al lado izquierdo, y la de los créditos a la derecha. Lo que finalmente apareció como asientos de doble registro en un libro llamado el «libro mayor» comenzó como registros en un par de libros, el libro memorial y el libro diario (Carruthers y Espeland, 1991: 57-58). Pacioli anota que «el memorial es un libro en el cual el negociante registra todas sus transacciones, grandes y pequeñas, en orden cronológico y sin importar su tamaño» (Brown y Johnston 1984: 36). Los asientos diarios y discursivos en el memorial eran transferidos al segundo libro, el libro diario. Las representaciones de las transacciones se hacían sumamente más formalizadas en las entradas de este último volumen, lo que apunta hacia el formato y la retórica aún más formalizados del libro mayor (Figura 1).

Como Aho (2005: 64) señala, la información discursiva en el libro memorial era idéntica a los tipos de información que los sacerdotes buscaban en los interrogatorios confesionales: *quis* (quién), *quid* (qué), *cur* (por qué), *quando* (cuándo), *quantum* (cuánto), *cum quo* (en presencia de quien), y *quo modo* (cómo); estas mismas formas de información eran asimismo reunidas en la preparación de las defensas legales y de los procesos judiciales. Como género de registro dirigido a la contabilidad de los actos financieros, las cuentas de partida doble tomaron forma en de acuerdo con los procedimientos retóricos clásicos de la construcción

In the Name of God

+ Jesus MCDIII

On this day, Cash shall give to
Capital CLI lire in the form of
coin.

CLI lire

Cr. ref. page

+ Jesus MCDIII

On this day, Capital shall have
from Cash in the form of coin
CLI lire.

CLI lire

Dr. ref. page

+ Jesus MCDLXXX

Giovanni Bessimi shall give, on
This day, CC lire, which he
promised to pay to us at our
pleasure, for the debt which
Lorenzo Vincenti owes us.

CC lire

Cr. ref. page

+ Jesus MCDLXXX

Giovanni Bessimi shall have back
on Nov. II, the CC lire, wich he
deposited with us in cash.

CC lire

Dr. ref. page

+ Jesus MCDLXXIV

On this day, Jewels with a value
DLXX lire, shall give to
Capital.

DLXX lire

Cr. ref. page

+ Jesus MCDLXXIV

On this day, Capital shall have of
from Jewels, a value of
DLXX lire.

DLXX lire

Dr. ref. page

+ Jesus MCDXXX

On this day, Business Expense
for office material worth CCC lire
Shall give to Cash.

CCC lire

Cr. ref. page

+ Jesus MCDXXX

On this day, Cash shall have
from Business Expense CCC
lire.

CCC lire

Dr. ref. page

Figura 1: Reconstrucción hipotética de asientos en un libro mayor medieval basada en las instrucciones de Luca Pacioli (Aho 2005)

de un argumento convincente, en particular, aquellos encontrados en la tradición retórica ciceroniana (Carruthers y Espeland 1991: 38; Aho 2005: 63 y ss.; véase la crítica que Thompson hace del argumento de la existencia de un vínculo entre la retórica y la contabilidad).

Las prácticas contables y formas retóricas ligadas de la partida doble se propagaron por toda Europa en el transcurso de los siglos XIII al XV, lapso en el cual hallaron un hogar en el emergente Estado español de Fernando e Isabel. Fue esta tradición, la cual se desarrolló en la Península Ibérica durante el tardío siglo XIV y el XV, la que sería llevada por los conquistadores y administradores coloniales a los Andes en el siglo XVI.

La contabilidad por partida doble en España y en sus colonias del Nuevo Mundo

Las instituciones burocráticas y las estructuras gubernamentales de la administración estatal de Fernando e Isabel fueron heredadas del Imperio catalán-aragonés de la tardía Edad Media. Los elementos centrales de este sistema de gobierno comprendían una corte que se hallaba en movimiento casi constante alrededor del país (Elliott 1989: 18) y un sistema de gobierno por consejos, que incluía los de Estado, Justicia y Hacienda (Mariéjol 1961: 151-153). El rey y la reina eran representados en los territorios por virreyes, a quienes se les requería que presentaran con regularidad informes al Consejo Regio (Elliott 1989: 15). Los reales intereses en el campo eran asimismo supervisados por una capitanía, conformada por un grupo de comandantes militares a los cuales se les requería que siguieran unos elaborados procedimientos contables (Stewart 1969). A cada capitanía se le asignaba un *contador*, un grupo de *pagadores* y un inspector o *veedor*. Tras la exitosa campaña de expulsión de los moros de Granada, Fernando de Zafra, el principal lugarteniente civil de Fernando el Católico, reorganizó la burocracia militar española. La razón detrás de esta reorganización fue su conveniencia para el mantenimiento de registros (Stewart 1969: 282-283).

Las fuentes indican que durante las décadas anteriores a las conquistas de España en el Nuevo Mundo, su burocracia estaba experimentando una expansión y racionalización que condujo a niveles más altos de formalidad y a una mayor regularidad en los procedimientos (Mariéjol 1961; Phelan 1960). Las conquistas españolas en ultramar, además, tuvieron como resultado una explosión de procedimientos y documentación burocráticos.

La partida doble era conocida en España al menos un siglo antes de que esta nación de la temprana Edad Moderna entrara en posesión de sus vastas posesiones en ultramar. Los contadores hispanos, o bien viajaron a Italia a aprender el uso de los numerales indo-arábigos y el método de la partida doble con los maestros de la contabilidad (los *maestri d'abbaco* o «maestros del cálculo»; Swetz 1989: 16), o bien la instrucción les fue brindada por contadores itinerantes que a su vez habían estudiado con maestros italianos. Como ya vimos, los genoveses, quienes estaban usando la partida doble en el siglo XII, conformaban un segmento importante de las comunidades mercantiles hispanas a comienzos del siglo XIII (López 1987: 99-101; su número creció sustancialmente en la Sevilla de los siglos XV y XVI; véase Pike 1966). Por ejemplo, entre los siglos XIII y XV, las industrias españolas de la lana y los textiles empleaban sofisticados métodos de teneduría de libros. Unos funcionarios (los mayorales) supervisaban el movimiento anual de los grandes

rebaños de ovejas en una institución conocida como la Mesta (Phillips y Phillips 1997: 34-37). Los comerciantes laneros que viajaban a las zonas invernales de pastoreo registraban las transacciones en unos libros a los que se conocía como los «libros de la sierra», los cuales lucían el formato de la partida doble (Phillips y Phillips 1997: 174).

Más allá de estos usos de la doble partida con base en el campo, Phillips y Phillips (1977: 169-170; véase también Reitzer 1960: 216, 221) han anotado que ya en 1465 los comerciantes de la ciudad de Burgos empleaban modelos de negocios de la Italia septentrional, así como la teneduría de libros de partida doble. También se la empleaba en el registro de las relaciones financieras de España y sus colonias americanas, tal como lo podemos ver en las cuentas quinientistas de la acuñación del oro y la plata en la Casa de la Contratación (el organismo que supervisaba el comercio entre la Península y América), en Sevilla. A partir de su estudio de las cuentas de la Casa correspondientes a 1560, Donoso Anes (1994: 102-103) halló que las entradas eran asentadas en cuatro libros distintos, dos de los cuales —el manual y el libro de caxa— eran llevados en el formato de la doble entrada. El manual equivalía al libro memorial de Pacioli, puesto que contenía el listado de las transacciones día a día. Los asientos que en él se hacían eran pasados al libro de caxa en dos páginas opuestas, la de la izquierda para los débitos, la de la derecha para los créditos (Donoso Anes 1994: 106). Dado que España era una nación católica, sería de esperar que la interconexión que se dio en la Italia septentrional bajomedieval entre capitalismo mercantil, contabilidad de doble partida y una intensa preocupación con los pecados y la confesión también podría haber estado operando en ella.

Decir que España era una nación católica para cuando se produjeron sus conquistas en el Nuevo Mundo sería, claro está, quedarse absurdamente corto. La misión justificadora de la Corona y de la clase dominante española era «[...] defender y extender la Fe [católica], llevando una forma de vida civilizada y cristiana [...] a todos aquellos pueblos ignorantes que por misteriosas razones no habían oído hasta hoy el mensaje del Evangelio» (Elliott 1989: 9). Como sede de la formación e institucionalización de la Inquisición en 1480, el Estado y la sociedad hispanos se llenaron de ceremonias católicas y de la observancia de los sacramentos dirigidos por los miembros de un asombroso número y variedad de órdenes religiosas, al igual que por los sacerdotes seculares. El sacramento de la confesión auricular no era el menos importante de todos los que los católicos hispanos de España y América observaban. Con el establecimiento de la penitencia obligatoria en el siglo XIII, los católicos de este país y de otros lugares comenzaron a mostrar cada vez

más lo que Aho (2005: 23; véase también Tentler 1977: 76) y otros denominan una escrupulosidad moral, «un temor a que de no ser divulgado a un sacerdote, incluso una palabra, pensamiento o acto efectuado a la ligera podría ser el que causara la condena eterna». En este contexto, una de las piedras angulares del sistema de consolación sacramental era la enumeración de los pecados. En palabras de Tentler (1977: 134): «[...] definir y decir los pecados era tan relevante para la disciplina como el consuelo. Ello representaba un inventario de comportamientos indeseables [...] y la meta máxima [...] era la eliminación de todos los puntos del inventario [...]».

Esta escrupulosidad en la contabilidad de los pensamientos y actos pecaminosos llegó al Nuevo Mundo como parte del equipaje del clero y sus agentes pacificadores, los conquistadores. Quedó así dispuesto el escenario para un enfrentamiento entre esta tradición contable y de preocupación por el comportamiento religioso y transgresor (esto es, el pecado) del «Viejo Mundo», con cualesquier tradición(es) tal(es) que pudieran encontrar(se) en el «Nuevo Mundo». ¿Qué tradiciones contables hallaron los españoles en los Andes? De haber realmente habido una contabilidad andina compleja antes de la conquista, ¿hay acaso alguna evidencia de que dicha tradición surgió en relación con nociones del «pecado», los actos de «confesión» y, tal vez, hasta una versión nativa de la «escrupulosidad»? Examinaremos estas cuestiones a continuación.

El imperio inca: una breve introducción

Arqueológicamente, el imperio incaico es reconocido como una colección de formas y estilos de arquitectura, cerámica, textiles, metales y otros medios, hallados en yacimientos situados dentro del espacio de un territorio que se extendía unos cinco mil kilómetros a lo largo y a cada lado de los Andes, desde la frontera entre los actuales Colombia y Ecuador por el norte y, hacia el sur, a través del Perú, Bolivia, el noroeste de Argentina y hasta un par de cientos de kilómetros al sur del actual Santiago de Chile. Luego de la invasión de los Andes en 1532, los españoles veían al Estado inca como un gran imperio, al cual compararon a menudo con el de los romanos (MacCormack 2007), supervisado por un linaje divino (el ancestro/fundador sostenía descender directamente del Sol). El Inca y su familia se hallaban en la cumbre de una sociedad jerárquica y militarista que comenzó a expandirse alrededor de 1400 d.C. desde su capital en el Cuzco, en la sierra meridional del Perú actual (D'Altroy 2003). El período que corre desde la cristalización del Estado inca hasta su expansión inicial coincidió aproximadamente con el que corre desde

el Cuarto Concilio Lateranense de 1215, hasta la publicación del texto de Pacioli en 1494.

El imperio incaico ha fascinado a los arqueólogos por muchas razones, de las cuales tal vez la más notable de todas sea la ausencia, en las economías políticas andinas, del dinero, los mercados y de un sistema de escritura gráfico basado en sonidos. La aparente falta de un sistema de escritura basado en sonidos o en un lenguaje, viene a ser más un problema para nosotros (esto es, para nuestros intentos de desciframiento) de lo que lo fue para los incas, puesto que el quipu, el implemento tridimensional de registro, era del todo adecuado para llevar los registros estatales. ¿Qué tipos de información registraban ellos y cómo se la ingresaba a los quipus? Me ocuparé de esta cuestión a continuación y, de paso, señalaré la significación que el mantenimiento de registros en los quipus tiene para la historia global y comparativa de la contabilidad y la teneduría de libros. Pero antes de examinar los procedimientos contables incaicos, presentaré un cuadro global de cómo era que la información se ingresaba a estos notables dispositivos de cordeles anudados.

El quipu y sus métodos de registro de la información

Los quipus se fabricaban con fibras de algodón o camélido, hiladas y retorcidas[3]. Los colores que estos dispositivos lucen son el resultado de los colores naturales del algodón o de las fibras de camélido, o bien de su teñido con tintes naturales. El 'espinazo' de un quipu es el llamado «cordel principal» —usualmente de 0,5 cm de diámetro— al cual se fija un número variable de cordeles más delgados, conocidos como los cordeles colgantes (Figura 2). Los quipus contienen entre uno y 1500 colgantes (el promedio de unos 450 ejemplares, estudiados por el proyecto Harvard Khipu Database, es de 84 cordeles). Alrededor de una cuarta parte de todos los cordeles colgantes tienen fijados a ellos unos cordeles de segundo orden, a los cuales se denomina «subsidiarios». Estos, a su vez, pueden también llevar cordeles subsidiarios, y hay ejemplos de quipus que tienen hasta seis de estos niveles, lo que les convierte en un dispositivo sumamente eficiente para mostrar información organizada jerárquicamente (véase Ascher y Ascher 1997; Urton 1994, 2003).

[3] Según mi propio inventario, hay unos 790+/- ejemplares de quipus en museos y colecciones privadas de Europa, Norte y Sudamérica. Aunque muchos de ellos son demasiado frágiles como para poder estudiarlos, hasta la fecha casi 450 ejemplares han sido examinados detenidamente. En la página web del autor pueden encontrarse observaciones efectuadas sobre varios cientos de quipus: http://khipukamayuq.fas.harvard.edu/

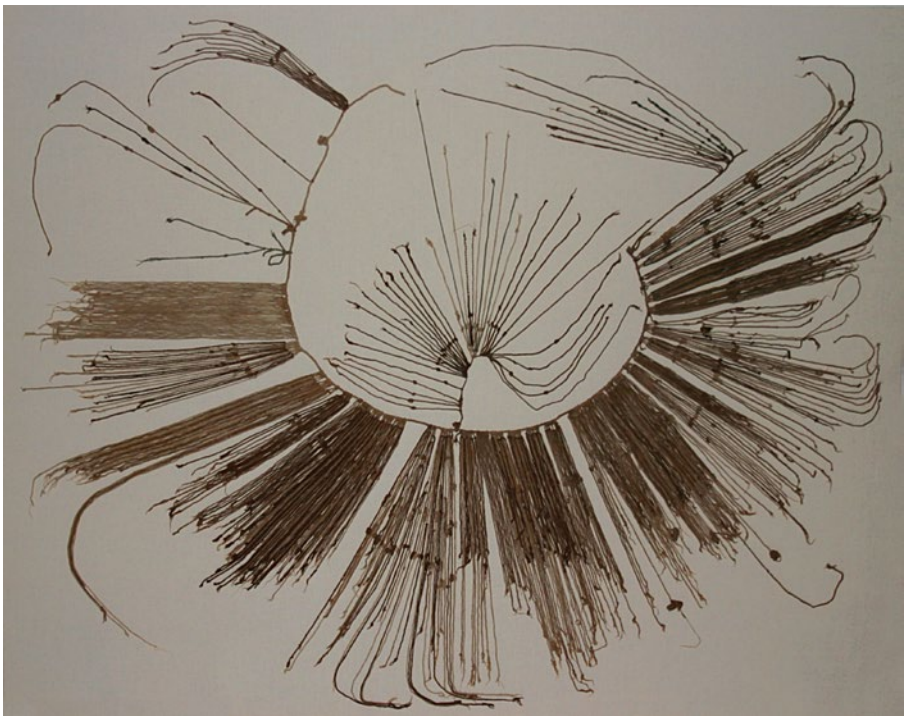

Figura 2: Quipu inca (Herrett Museum). Cortesía del Herrett Center for Arts and Science, College of Southern Idaho

La mayoría de los quipus tiene nudos atados en sus cordeles colgantes y subsidiarios. Los nudos, que por lo general son de tres tipos distintos, se hallan usualmente atados en haces a distintos niveles de un sistema de registro numérico de base decimal (Locke 1923). Las operaciones aritméticas y matemáticas usadas por los contadores incas incluían, como mínimo, la suma, la resta, la multiplicación y la división; la división en partes fraccionales desiguales y en partes proporcionales; y la multiplicación de enteros por fracciones (Ascher y Ascher 1997: 151-152; Urton 2003).

Aunque sí podemos interpretar los datos cuantitativos registrados en los nudos de los quipus, aún no hemos logrado leer ninguna de las etiquetas nominativas acompañantes. Los especialistas creen que dicha información era codificada de diversos modos, entre ellos colores, números (leídos como «etiquetas») y mediante la construcción de los cordeles y nudos (Urton 2003). Al examinar la posible identidad de los objetos de los que se daba cuenta en los quipus, nos vemos forzados a depender de las crónicas hispanas de los primeros años posteriores a la invasión europea. Según estos relatos, en los quipus se llevaban registros de

censos, el tributo tasado y ejecutado, los bienes almacenados en los depósitos incas, periodicidades astronómicas y cálculos calendáricos, genealogías regias, acontecimientos históricos y así sucesivamente (véase Julien 1988; Murra 1982; Urton 2001, 2003, 2006). Tal vez lo más importante para el Estado inca eran los registros de censos a partir de los cuales se calculaban sus rentas, en particular el trabajo que sus súbditos le debían.

La contabilidad del débito y el crédito en el Imperio inca

El «tributo» inca tomaba la forma de un impuesto laboral que gravaba a todos los hombres de buena salud, entre los 18 y 50 años (D'Altroy 2003: 265-268). Los registros de censos en quipus suministraban la información necesaria para la tasación y la asignación de los *mitayos* (Julien 1988; Murra 1982). Todo «tributario» (esto es, trabajador del Estado) estaba obligado a trabajar en proyectos estatales por un lapso especificado cada año, construyendo y reparando edificios, caminos, puentes y depósitos, hilando y tejiendo, cuidando los rebaños del Inca, participando en las campañas militares o en otras tareas para el Estado (véase Cieza de León 1967 [1553]: 62; LeVine 1987; Murra 1982).

Para fines laborales y contables, los trabajadores eran organizados (idealmente) en un arreglo jerárquico de grupos de base decimal, desde aquellos conformados (cumulativamente) por 10, 50, 100 y 1000 trabajadores, hasta 10 000 de ellos. Cerca de la cima de la jerarquía administrativa que supervisaba a estas cuadrillas de trabajadores estaban los gobernadores (o *t'uqrikuq*, «supervisores») de cada una de las aproximadamente ochenta provincias que conformaban el imperio. Entre otras obligaciones, ellos eran responsables de la recolección de los datos censales de las provincias y de transmitir la información hacia arriba en la cadena administrativa (Pärssinen 1992: 257-287; Urton y Brezine 2005).

El quipu era el instrumento con el cual se registraba lo que se debía y lo que había sido «pagado», esto es, qué asignaciones laborales se habían llevado a cabo y cuáles no. En efecto, contamos con una intrigante observación hecha por un mestizo, el cronista Garcilaso de la Vega, quien describió un arreglo con el cual ganar un «crédito» laboral en las tareas a desempeñarse de un año al otro:

> [A cada uno le daban lo necesario para trabajar,] de manera que el maestro no pusiesse más de su trabajo y el tiempo que estava obligado a trabajar, que eran dos meses, y cuando mucho, tres; los cuales cumplidos, no era obligado a trabajar más. Empero, si en la obra que hazía quedava algo por acabar, y él, por su gusto y voluntad, quería trabajar más y acabarlo, *se lo recebían en descuento del tributo del*

> *año venidero, y assí lo ponían por memoria en sus ñudos y cuentas* (Garcilaso 1945, I: 255-256; 1966 [1609-1617]: 273; subrayado mío).

La situación arriba descrita habría requerido contar con unas complicadas prácticas de teneduría de libros, las cuales involucraban la cuidadosa anotación (en nudos) de los débitos y créditos laborales[4]. Semejante sistema requería de dos elementos: un método con el cual aplicar pesos y contrapesos, y una forma de distinguir los débitos de los créditos. En lo que toca a los primeros, Garcilaso de la Vega (1945, I: 257; 1966 [1609-1617]: 275; énfasis mío) anotó que «mandava la ley que el Inca governador de la provincia tuviesse un *traslado* de las cuentas en su poder, para que ni de parte de los indios tributarios ni de parte de los ministros cobradores huviesse falsedad alguna».

En cuanto al registro de las cuentas de débitos y créditos, ya sea en quipus o en algún otro formato de notación, un fascinante estudio de Tristan Platt describe la contabilidad en los tardíos reinos prehispánicos aimaras del altiplano, o la sierra de la actual Bolivia central. Quienes se encargaban de los registros aimaras llevaban la cuenta de las transacciones intercambiando piedras pequeñas que significaban débitos y créditos. En cualquier transacción particular, una piedra negra llamada *cchaara* significaba una deuda, en tanto que una blanca —llamada *hank'o* (o *ch'iyara*)— significaba el préstamo que estableció la deuda, representada por la piedra negra. El emparejamiento de piedras negras y blancas constituía un sistema por el cual préstamos y deudas eran mantenidos en estado equilibrado. Sin embargo, la jerarquía asimismo era un rasgo prominente de este sistema contable, puesto que la persona que tenía la piedra blanca se hallaba en una posición superior con respecto a quien tenía la piedra negra (Platt 1987: 86-87). El sistema activo y práctico de registrar cuentas de débito/crédito podría haber sido ingresado en los quipus —o *chino*, en el lenguaje aimara— en registros más permanentes de cuentas de débito/crédito, para su archivamiento por parte de los funcionarios administrativos.

---

[4] Tres artículos publicados por economistas e historiadores de la contabilidad en las décadas de 1960 y 1970 contienen un debate breve pero vivaz en torno a si los quipus incluían o no la teneduría de libros de partida doble. En el primero de ellos, Jacobsen (1964) sostuvo que era posible que los incas hubiesen inventado dicho método. Forrester (1968) y Buckmaster (1974) cuestionaron la afirmación realizada por Jacobsen. Este no es el lugar para examinar los argumentos presentados en estos tres artículos. Baste con indicar que, si bien resultan interesantes con fines históricos, los tres estaban mal informados en lo que toca a la naturaleza de los quipus y de los testimonios presentes en la documentación española que se ocupa de la conservación de registros en cordeles anudados, en lo que a las instituciones políticas y económicas de los incas se refiere.

¿Los ejemplares de quipus sobrevivientes con que contamos nos dan alguna idea de cómo podría realmente haberse registrado una contabilidad compleja, como los débitos y créditos de la mano de obra? Más específicamente, ¿hay alguna evidencia de que los encargados de los quipus hayan usado sus aparatos de registro en cordeles y métodos semejantes a la contabilidad de doble partida, en relación con nociones semejantes a las de los conceptos del pecado y de la práctica de la confesión y la penitencia del catolicismo hispano contemporáneo? *Si* encontrásemos evidencias de una contabilidad del tipo de la partida doble en los registros andinos prehispánicos de los quipus, ¿cómo podríamos explicar la invención de este método contable «racional» en este entorno del Nuevo Mundo? Pero antes de preocuparnos por algo que aún es meramente hipotético, deberíamos primero evaluar si en los quipus había o no un método de registro del tipo de la doble partida.

Copias de quipus: ¿contabilidad duplicada o registros de «partida doble»?

Para nuestros fines, una de las características más interesantes del formateo de los quipus es la existencia de quipus duplicados o que «hacen juego» (Urton 2005). Estos quipus que hacen juego toman tres formas distintas. Hay ejemplos en los cuales los valores numéricos registrados en los nudos de una secuencia de cordeles de un ejemplar se repiten exactamente en otro. En algunos casos de este tipo, si bien las parejas de quipus tienen los mismos valores registrados en los nudos, los colores de los cordeles a menudo difieren. Semejante arreglo podría haberse usado para, por ejemplo, registrar el tiempo laboral debido (= deuda), atado en cordeles de un color, y las obligaciones laborales cumplidas (= crédito) atadas en cordeles de otro color. Otro tipo de formateo de «quipus duplicados» involucra dos ejemplares distintos que portan datos numéricos que no son exactamente idénticos, sino similares. Me refiero a estos ejemplares como «parecidos cercanos». Estos podrían representar contabilidades en marcha, en las cuales los débitos y créditos aún no habían quedado saldados. Por ejemplo, una pareja de quipus de este tipo podría haber indicado cuentas en las cuales la tarea del trabajo debido aún no había sido cumplida del todo, o en las cuales se había acumulado un crédito laboral. Tenemos, por último, ejemplos de cuentas duplicadas en las cuales los datos numéricos registrados en una secuencia de cordeles de una sección de un quipu están repetidos exactamente (o casi) en otra sección del mismo ejemplar (véase Urton 2005, 2006). Un quipu de estos habría sido mantenido por un único encargado, quien habría sido responsable por el anudado de información sobre los débitos y créditos en uno solo de estos implementos.

Tenemos una notable relación histórica del tercer tipo de quipu descrito supra. Hernando Pizarro, el hermano de Francisco, nos dice que, en una ocasión en 1533, cuando él y sus hombres tomaron productos de un depósito inca situado a lo largo del camino real, el contador —un quipucamayoc («el fabricante/guardián de quipus»)— anotó la transacción en un dispositivo de registro de cordeles anudados. Pizarro indica que cuando él y sus soldados retiraron los artículos del depósito, los guardianes de los quipus «quitaban de los nudos de los que lo tenían á cargo [del quipu], é anudábanlo en otra parte [del mismo]» (H. Pizarro 1920 [1533]: 175; véase también la p. 178). Esto suena notablemente como un acto de «hacer el balance de los libros» en un formato contable del quipu de doble entrada.

He sostenido ya que las copias duplicadas (o incluso triplicadas) de los quipus son evidencia de un sistema general de «pesos y contrapesos» en la contabilidad de los quipus y que los parecidos cercanos tal vez se debían a contadores emparejados (v.g., que tenían las mitades como base) que usaban distintos métodos para contar, o al contarse y registrarse la información en distintos momentos (Urton 2005). Sugiero ahora que es igualmente probable que las cuentas duplicadas hayan representado un sistema de contabilidad del tipo del de partida doble. Me parece que los quipus emparejados y duplicados contienen los elementos requeridos por este tipo de contabilidad, la cual involucra el registro de toda transacción dos veces, una como débito y otra como crédito. La información principal que nos falta para poder establecer semejante determinación son las identidades de los objetos registrados en los quipus. Dado que aún no podemos leer su código (si es que realmente son «legibles»), no podemos evaluar si cualquier pareja dada eran simplemente copias, o si podrían representar una relación entre el débito de una cosa y el crédito por esta misma cosa en otra cuenta.

Encontramos las evidencias que apuntan en dirección del tipo de contabilidad propuesto supra para los quipus en unas cuantas de las transcripciones de estos registros preparadas en la temprana época colonial. Dichas transcripciones se hacían en aquellas ocasiones, cada vez más comunes a lo largo del siglo XVI, en que las cuentas nativas en cordeles (v.g., el registro del tributo) diferían de las cuentas escritas hispanas y surgía una disputa en torno a los rubros y magnitudes en cuestión. En tales circunstancias, los tribunales a menudo disponían que los quipus fueran transcritos por sus guardianes nativos (Urton 1998, Platt 2002, Pärssinen y Kiviharju 2004). Una transcripción fascinante, referida a la contabilidad en cordeles en la provincia de Lupaca, en las orillas occidentales del lago Titicaca, involucra, de un lado, el registro de información sobre diversas cantidades de camélidos que fueron «ingresados» como «cargo» por parte de los pastores lupacas

y, del otro, una contabilidad de cómo era que se disponía (el «descargo») de estos animales. En la transcripción de este quipu (Figura 3), el número de camélidos tomados como «cargo» fue listado al lado derecho de la página, en tanto que el número (equivalente) de los que fueron descargados aparece listado al lado izquierdo. Asumo que, al igual que el escribano que consignó este documento usando un formato del tipo de crédito/débito de doble partida, en el cual los valores de «cargo» fueron colocados al lado derecho y los de «descargo» al izquierdo, así también el encargado del quipu habría mantenido distintas secciones vinculadas de débito (cargo)/crédito (descargo) en su relación encordada (Pärssinen y Kiviharju 2004: 247-267).

En suma, parece quedar claro que los quipus tenían toda la complejidad semiótica y la capacidad de registro necesarios para llevar cuentas semejantes a la partida doble. La pregunta que surge aquí es si en el Estado inca estos formatos y procedimientos contables fueron prominentes y útiles en relación con el monitoreo de normas

	/[5] Chucuito cargo	
	/ [6] Tiene este pueblo de su mag*esta*t en guarda	
Carn*er*os grandes	/ [7] entregados por Juan Vásq*ue*z de Tapia trezien-	CCCLXXXºVII
	/ [8] tos y ochenta y siete carneros grandes.	
	/ [9] Más les dio en guarda Pacheco ochenta	LXXXºVIIIº
	/ [10] y ocho carneros grandes.	
		CCCCºLXXV
	/ [11] D*e*scargo q*ue* dan por sus quipos	
	/ [12] Q*ue* les tomó Çenteno cuando fue a dar la ba-	
XCVIIIº	/ [13] talla de Guarina noventa y ocho carneros	
	/ [14] p*ar*a cargas.	
XXIIIIº	/ [15] Más les tomó otros veyntiquatro carn*er*os	
	/ [16] p*ar*a cargas en el Desaguadero.	
	/ [17] Q*ue* les tomó G*onçal*o Piçarro p*ar*a lleuar al Cuzco	
CCLXXXºI	/ [18] duzientos y ochenta y vn carneros.	
	/ [19] Que dieron a Fran*çis*co de Caruajal quarenta	
XL	/ [20] carneros.	
XXXII	/ [21] Q*ue* se les han muerto treynta y dos.	
CCCCºLXXV		

Figura 3: Transcripción de un quipu del territorio lupaca (Pärssinen y Kiviharju 2004: 251)

conductuales y su ruptura[5]. En otras palabras: ¿podemos decir de la evolución del mantenimiento de registros en el Estado incaico lo mismo que Aho sostuvo para los principados de Italia septentrional alrededor de la misma época, a saber, que la contabilidad del tipo de la doble partida surgió en dicho Estado en íntima relación con el papel de la «confesión» en el monitoreo y la búsqueda de la rectificación y/o la restitución de actos perturbadores y «pecaminosos»?

Interludio: ¿es el «pecado» algo universal?

Una afirmación central del presente estudio es que en la tardía sociedad incaica prehispánica sí hubo un concepto que denotaba las formas de comportamiento personal, a las cuales las autoridades —desde el Inca hasta los jefes locales, pasando por los gobernadores de provincias— consideraban destructivas, antisociales y amenazadoras para los intereses del Estado. Tales actos incluían la no realización de los rituales —o su ejecución incorrecta— en honor a las deidades y las momias ancestrales, así como actos tales como el asesinato, el robo y el adulterio, pues se consideraba que estos amenazaban la estabilidad y el orden de la sociedad. El vocablo más usado en quechua —la lengua franca y de la administración del imperio incaico— para aludir a tales comportamientos anti- o antisociales era *hucha*, término este que generalmente aparece glosado en los diccionarios coloniales de español-quechua como «pecado» y «culpa». La palabra *hucha* aparece ligada a menudo a otro vocablo, *cama*, en forma tal que sugiere que se trataba de sinónimos (Harrison 1992: 13-14). Las glosas de *cama* evocan una serie de significados, entre ellos «orden», «animado», «crear» y «negociar/negociación» (véase Durston 2007: 215; Horswell 2005: 212-213; Salomon y Urioste 1991; Taylor 2000). Más adelante volveré a explorar los significados de la pareja léxica *hucha* y *cama*, así como la relación existente entre ellas.

El lector podría aquí experimentar cierto escepticismo ante la sugerencia de que conceptos cuyas raíces se hunden de modo tan profundo en las formaciones religiosas, sociales y psicológicas europeas, como el «pecado», la «confesión» y la «penitencia», podrían también haber surgido en forma autónoma en el suelo social, político y psíquico de un continente separado de modo tan completo de la Europa occidental católica. Sostengo que las dos sociedades de los siglos XV-XVI que aquí nos ocupan (la española y la incaica), existieron ambas dentro de estados construidos en torno a instituciones dedicadas al buen gobierno

[5] Véase el examen que Salomon (2004) hiciera del emparejamiento de quipus y la posibilidad de la existencia de una contabilidad del tipo de la partida doble en la actual comunidad de Tupicocha.

y al mantenimiento del orden y del control sociales. Toda sociedad, en efecto, desde la más simple hasta la más altamente compleja, diseña técnicas para la vigilancia y el monitoreo del comportamiento social, así como procedimientos con los cuales hacer frente a las rupturas de las normas sociales y reintegrar a su seno a quienes las violan. La cuestión no es si el desorden y los comportamientos antisociales son monitoreados y controlados en cualquier sociedad dada o no, sino más bien cómo se define el mal comportamiento dentro de ella. ¿Cuáles son las fuentes y las consecuencias del comportamiento desordenado dentro de dicha sociedad? ¿Cómo se monitorea el comportamiento? ¿Y qué sanciones se aplican a quienes violan las normas de comportamiento?

Sostendría que los conceptos morales e ideológicos, tanto europeos como andinos, vinculados a lo que nosotros denominamos «pecado», así como los procedimientos con los cuales asegurar la estabilidad social para así enfrentar las fuerzas de la discordia y la falta de armonía, parecen haber tenido como base premisas similares: la gente a menudo actúa en formas que amenazan el ordenamiento social y la estabilidad; si quedan sin control, semejantes comportamientos transgresores pueden minar la sociedad y llevar al caos. Ambas sociedades consideraban que era esencial instituir códigos con los cuales definir los comportamientos y las normas éticas correctos, medios con que castigar a quienes eran encontrados culpables de haber violado las normas y formas de efectuar la restitución y de reintegrar a los malhechores a la sociedad. La solución a la que se llegó (de modo independiente) en Europa y en los Andes fue que la persona infractora se confesara ante una autoridad establecida para que buscara así el perdón y llevara a cabo actos de expiación (v.g., la penitencia), reintegrándose de ese modo nuevamente a la sociedad. Yo diría que, antes del contacto, las sociedades europeas y andinas desarrollaron independientemente entre sí unas tradiciones con las cuales hacer frente a los comportamientos asociales y transgresores a partir de sus respectivas tradiciones de la «confesión», a las cuales siguieron las que resultaron ser formas superficialmente similares del castigo o la penitencia. Sin embargo, estas dos tradiciones diferían radicalmente en la forma en que concebían la naturaleza y la localización de las transgresiones: si se las consideraba localizadas solo en *actos* individuales (como en los Andes), o tanto en sus *actos* como en sus *pensamientos* (tal como sucedía en Europa; MacCormack 1991: 347). Estas y otras diferencias causaron un sinfín de dificultades cuando, a poco de la conquista, los sacerdotes católicos les impusieron a los nativos andinos su propia forma de entender el «pecado» y el sacramento de la confesión (Harrison 1992: 11).

Las normas y los procedimientos asociados con la supervisión y el gobierno del comportamiento individual, así como las prácticas discursivas (v.g., la

recolección, organización y reporte de datos) mediante las cuales semejantes supervisión y vigilancia se llevaron a cabo y llegaron a dominar las rutinas de la vida cotidiana, constituyen lo que Foucault (2000 [1978]: 219-220) denominó «gubernamentalidad». Este término se refiere a programas y regímenes discursivos de control social —a lo que Foucault alude como sistemas de «poder-conocimiento»— que toman la forma de instituciones que actúan sobre el comportamiento de las personas y lo regulan. En el Estado inca, las instituciones de este tipo incluirían los censos, el sistema de la *mita*, los grados de edad y los rituales que ligaban a los comuneros con el Inca y la jerarquía religiosa estatal. La gubernamentalidad es una forma de poder, pero no es como el poder resultante de la fuerza coercitiva de la policía o las fuerzas armadas; se trata más bien del poder de la rutina, del formato estandarizado; de la forma esperada y comúnmente aceptada de hacer las cosas; del cambio en una secuencia de rotación, etcétera. Si bien Foucault desarrolló el concepto de gubernamentalidad en relación con los aparatos reguladores, las formas de conocimiento y los programas discursivos surgidos en Europa occidental, en especial durante la Edad Media, una evolución similar se produjo en los Andes alrededor de la misma época, o al menos surgieron los marcadores de una sociedad que había alcanzado un punto final similar (v.g., la preocupación con la estadística, la aritmética política y las instituciones del monitoreo y la regulación del comportamiento individual y grupal). Lo que aquí nos interesa es el choque histórico (esto es, la «coyuntura») de estos dos sistemas de gubernamentalidad.

El traslado del lenguaje del pecado, la confesión y el mantenimiento de registros

Debemos primero considerar cómo fue que un lenguaje referido a las nociones incaicas del pecado y la confesión fue tomando forma dentro de la tradición textual hispano-colonial. Dado que no contamos con ninguna relación discursiva prehispánica referida al pecado, la confesión y el registro en quipus, dependemos de la temprana documentación española —con sus vocabularios inventados, adoptados e híbridos— como nuestra principal fuente de información. Desde los días iniciales de la conquista, en 1532, el clero español mostró un gran entusiasmo por, y un compromiso con, la predicación de la palabra y por instruir a los nativos andinos en la liturgia y los sacramentos de la Iglesia. Los sacerdotes necesitaban urgentemente un lenguaje común con miras a este fin. Aunque en un principio habían esperado poder instruir a un número significativo de nativos en español o latín (Durston 2007: 55; Harrison 1992: 7), pronto se hizo evidente que no

contaban ni con los recursos ni con el control sobre la población necesarios para enseñar una lengua a semejante escala. El clero español buscó más bien lograr hablar las lenguas nativas fluidamente. El quechua y, en menor medida, el aimara fueron elegidos como las principales lenguas de la evangelización por razones que han sido bien documentadas en otros trabajos (véase Durston 2007: 67-75; 105-115; Mannheim 1991).

La dependencia en el quechua como el lenguaje primario de la evangelización y la enseñanza planteó importantes desafíos; ellos involucraban la preparación de manuales de instrucción (por ejemplo, catecismos y sermones) en quechua y, más específicamente, la identificación de vocablos en este idioma que pudieran servir como traducciones apropiadas de palabras litúrgicas y catequéticas claves. De no poderse hallar una traducción apropiada, la alternativa sería dejarlas en su lengua original y enseñar su significado mediante la analogía, la metáfora y otros tropos y estrategias retóricas del lenguaje de la prédica (véase el examen de estas cuestiones realizado en Durston 2007, Estenssoro Fuchs 2003, Mannheim 1991)[6].

Muchos de los problemas centrales del uso del lenguaje y de la traducción fueron planteados y resueltos (a menudo solo de modo temporal) en el siglo XVI por tres concilios provinciales. El concilio más importante, en cuanto a la influencia duradera que ejercería sobre la Iglesia virreinal de los Andes centrales, fue el Tercer Concilio Limense, celebrado entre 1583 y 1584. El compendio general de documentos que este publicara, titulado *Doctrina cristiana y catecismo para instrucción de indios*... (1584-1585; véase Durston 2007: 88-89), incluía un breve tratado —un extracto de un manuscrito hoy perdido— titulado *Los errores y supersticiones de los indios sacados del tratado y averiguación que hizo el licenciado Polo* (*Doctrina Christiana*, 265-283). El manuscrito original de este breve texto fue obra de Polo de Ondegardo, un jurista, conquistador, encomendero e investigador sumamente informado de la religión y la cultura de los incas que vivió intermitentemente en el Cuzco entre 1561 y su deceso, acaecido en 1575 (Presta y Julien 2008). El extracto de Ondegardo incluye una descripción de la confesión incaica y su relación con lo que él entendía había sido un concepto prehispánico del pecado. Al revisar a Polo volvemos a considerar la semántica de *hucha* y *cama*, así como las evidencias de la existencia de una forma de confesión prehispánica.

[6] *The Slippery Earth*, el libro de Burkhart (1989), es un magnífico estudio de los desafíos que el clero enfrentó al predicar a los nativos y al preparar materiales para la prédica en náhuatle, como parte de sus esfuerzos por convertir a las poblaciones indias de México central.

El concepto andino de *hucha* y su relación con la contabilidad

Como ya se indicó, españoles y andinos construyeron juntos una serie de glosas del término quechua *hucha*, el cual describía un comportamiento al cual los españoles denominaban «pecado». Por ejemplo, en el siglo XVII, el connotado lexicógrafo del quechua Diego González Holguín (1952 [1608]) glosó los términos «pecar» y «culpa» usando principalmente el vocablo quechua *hucha*. En la crónica del sacerdote jesuita Bernabé Cobo (quien tomó gran parte de su información de los escritos más tempranos de Polo de Ondegardo), escrita a mediados del siglo XVII, encontramos una idea de las características que el comportamiento «pecaminoso» tenía en la sociedad incaica:

> En las obras exteriores creyeron que había muchas maneras de pecar. De las que más cuenta hacían era: el matar uno a otro fuera de la guerra o violentamente o con hechizos y ponzoñas; el hurtar; el descuido en la veneración de sus guacas y adoratorios; el quebrantar las fiestas o no solemnizarlas, y el decir mal del Inca, y no hacer su voluntad. Aunque tenían por pecado tomar la mujer ajena y corromper doncella, no era porque sintiesen que la fornicación de suyo fuese pecado, sino en cuanto era quebrantamiento del mandato del inca, que prohibía esto (Cobo [1653] 1964, II: 206; 1990: 122).

Aunque Cobo no menciona específicamente el término *hucha*, los actos que describe como «pecado[s]» son similares a los que otras fuentes contemporáneas específicamente denominan con este término. En la crónica de los primeros frailes agustinos del Perú, cuyo testimonio se remonta a 1551, vemos la equivalencia de pecado/culpa y *hucha*, así como una relación (a examinarse más adelante) entre el pecado y la confesión:

> [...] la manera de su confesión era que dezían sus ochas [huchas] que en la lengua quieren dezir culpas, y confesavan si avían hurtado algo o reñido, sino [sic. N. del T.] avían servido bien a su principal o cacique, si no avía tenydo acatamiento al çupay y demonyo y a la guaca [objeto sagrado] o ydolo; y cumplido con lo que le mandava el demonyo [...] (Anónimo 1992 [1560]: 208).

En la descripción que el cronista nativo Guaman Poma de Ayala hiciera de una jerarquía de dos clases de contadores especializados del imperio, encontramos referencias adicionales a *hucha* que evocan el concepto hispano del «pecado». El nivel superior de esta jerarquía estaba ocupado por un funcionario llamado «contador mayor *hatun hucha quipoc*» («contador mayor del quipu de los grandes 'pecados'»); en el nivel inferior de esta jerarquía se hallaba el «contador menor *huchuy hucha quipoc*» («contador menor del quipu de los pequeños

'pecados'» (Guaman Poma 1980 [1615]: 333). Los contadores del «pecado» estaban involucrados en negociaciones entre los que eran encontrados culpables de haber cometido fechorías (pecados) y los «confesores» nativos. Estos últimos estaban involucrados en la adivinación de la causa o fuente del comportamiento pecaminoso, a menudo examinando las entrañas de cuyes (v.g., San Pedro 1992 [1560]: 209). Cabello de Balboa (1951 [1586]: 259) afirma que los confesores incaicos exigían que quienes tuvieran «culpas» efectuaran «penitencias». *Hucha* abarcaba una serie de acciones que alteraban el orden público e iban en contra de los mandamientos del Inca, los dioses y otros objetos sagrados (*huacas*), con lo cual introducían el desorden y el conflicto en la sociedad (Acosta 2002 [1590]: 304-305; Ondegardo 1916 [1571]: 12-15).

Regina Harrison (1992: 13, énfasis mío; véase también Charles 2007: 28; Horswell 2005: 213) anotó que «*hucha*, tal como aparece en el contexto de la cultura indígena, está frecuentemente asociado con lo que se debe pero aún no ha sido saldado, *una suerte de deuda a la sociedad de la cual se llevaba la cuenta en una gran hoja de balance general*». La glosa hecha por Harrison deja poco espacio que cubrir, cuando posteriormente vinculemos *hucha* con la contabilidad en cordeles. En su estudio titulado *Decolonizing the Sodomite* (2005; 212-213), Horswell señala que, si bien el «pecado» apuntaba a las transgresiones individuales de las leyes y regulaciones canónicas referidas a la conducta personal, *hucha*, en cambio, en sus contextos aborígenes, se preocupaba más por la transgresión de las obligaciones recíprocas establecidas entre el individuo y la comunidad, o entre el individuo y el Inca y/o las entidades sagradas conocidas como *huacas*[7]. Esta observación sugiere por qué razón al clero español le preocupaba que se glosara *pecado* como *hucha*, puesto que este último vocablo no apuntaba de modo lo suficientemente condenatorio a los defectos, faltas y pensamientos personales del individuo. Este punto fue señalado por Bernabé Cobo en su comentario a las nociones incaicas del pecado/*hucha*, que precede inmediatamente al pasaje citado líneas arriba:

> Cosa es que pone gran admiración ver que hubiese introducido el demonio en estos indios el uso de la confesión vocal tan universalmente, que viniese a ser una de las ceremonias más bien recebidas dellos y que con más devoción ejercitaban. Confesaban enteramente cuanto entendían ser pecado; si bien andaban muy errados

[7] Quisiera señalar aquí que si bien Durston (2007: 287) sostiene que el concepto andino de *hucha* se aplicaba a los actos de colectividades (v.g., tal vez grupos sociales como los *ayllus*) antes que a los de personas individuales, se trata de una conclusión que no queda respaldada por mi propio estudio de los documentos ni tampoco por la detenida lectura y análisis que Harrison (1992) hiciera de los textos relevantes de los siglos XVI y XVII. Para más detalles véase la nota 8.

> en el juicio que hacían de los pecados. Porque, primeramente, nunca hicieron caso de obras interiores, como deseos y afectos desordenados, ni para decillos en la confesión, ni para tenellos por pecados (Cobo 1964 [1653], II: 206; 1990: 122).

De este modo, en el mundo inca prehispánico, el «pecado» no era reconocido en los tipos de pensamiento «inmoral», especialmente los de corte sexual, que tanto preocupaban al clero católico (véase Tentler 1977: 153-156 con respecto a los «pensamientos pecaminosos»). Para los incas, más bien, el pecado/*hucha* aludía a los actos de discordia y de falta de armonía social, v.g., a la incapacidad de una persona para cumplir con sus observaciones rituales (o a su cumplimiento defectuoso), a la subversión del bien común, e incluso al acto de trabajar para uno mismo antes que en beneficio de la comunidad (Harrison 1992: 13)[8]. Los actos de *hucha* resultaban problemáticos porque manifestaban una incapacidad para reconocer y cumplir las obligaciones de reciprocidad esperadas del individuo para con la comunidad, las autoridades estatales (tanto los señores locales como el Inca) y los dioses[9].

Sugerí antes que para comprender el significado de *hucha* en términos andinos deberíamos tener en cuenta la relación existente entre *hucha* y *cama*. Ambos vocablos a menudo aparecen yuxtapuestos en los diccionarios quechuas coloniales. Por ejemplo, el diccionario quechua/español de González Holguín, del siglo XVII, da las siguientes glosas (entre otras): *Hucha*, o *cama* («Peccado, o negocio o pleyto»); *Hucha huacllik* («El que estorua impide y daña a todo lo bueno, o prouechoso para otros y perturba sus traças, o les es contrario, o impedimento, de vnion amor, y paz de otros, o es causa de desvnion, el que no obra por el bien de otros sino por el suyo»); *Huchalliccuni* («Pecar»); *Camallicuni, huchallicuni* («Pecar»); *Camak Dios*

---

[8] Por ejemplo, en su libro *Camac, camay y camasca*, Gerald Taylor (2000: 3) afirma que *hucha* y *cama* estaban relacionados, pero no desarrolla más los posibles significados o la importancia de su emparejamiento.

[9] Este examen nos acerca a un tema controversial en el estudio de la confesión europea. Gran parte de la controversia tiene que ver con un artículo de John Bossy (1975) en el cual el autor intentó argumentar que, antes de la Reforma, el sacramento de la penitencia guardaba relación con la significación que los actos pecaminosos cometidos por particulares tenían para la comunidad, en tanto que con la Contrarreforma el eje se desplazó «[...] del campo de las relaciones sociales objetivas, a otro de disciplina interiorizada del individuo» (Bossy 1975: 21). Planteo esta cuestión no para verme envuelto en esta controversia europeísta (puesto que no estoy calificado ni soy lo suficientemente entendido como para tener una opinión sólida sobre el particular), sino más bien porque hay un problema similar en los Andes (véase la nota 6). En este caso, la cuestión concierne la concentración de las concepciones prehispánicas de la confesión en la armonía comunal y el aparente giro a la concentración en el individuo en el mundo andino posterior a la conquista. Sospecho que en ambos casos —el europeo y el andino— lo que estaba en juego eran desplazamientos en grados de énfasis antes que una(s) diferencia(s) absoluta(s).

(«Dios criador»); *Camachini camachicuni* («Ordenar, o consultar, lo que se ha de mandar»); *Camani* («Lleuar fructo producir, o criar»); y *Camay* («Mi obligacion»; González Holguín 1952 [1608]). ¿Cómo hemos de entender el significado de estas dos palabras, y por qué/cómo se consideraba que estaban tan ligadas entre sí hasta el punto en que (aparentemente) se las tenía por sinónimos?

Harrison (1992: 13-14) nos encamina en una dirección útil al observar que *cama*, por lo general, conlleva atribuciones positivas, pues está «[...] ligada a menudo con la fuente de una fuerza animadora, originada en una deidad o en un ancestro regional», en tanto que *hucha* tiene una connotación negativa al estar asociada a fuerzas destructivas. Harrison sostiene que «[...] *cama* transmite el significado de poner las cosas en su lugar, por oposición a la ruptura del orden que vemos en *hucha*» (1992: 14). Las cosas asumen una claridad aún mayor cuando pasamos a los comentarios que Frank Salomon hiciera acerca de los usos y formas que *cama* tiene en el documento del temprano siglo XVII (redactado en quechua) al que se conoce como el «manuscrito de Huarochirí» (Salomon y Urioste 1991). Él sostiene que en su forma genitiva *camac*, el término hace referencia a un «prototipo vitalizador». Por ejemplo, en el documento se alude a la constelación de nube oscura de la llama como el *camac* de dichos animales, lo que Salomon (1991: 16) glosa como la poderosa esencia generadora que hace que las llamas terrenas florezcan.

En esta referencia a la vitalidad reproductora encontramos un delgado borde del cual cogernos al intentar entender al menos un aspecto de la relación existente entre *cama* y *hucha*. En este sentido, se dice de uno de los personajes centrales del *Documento de Huarochirí*, una mujer llamada Chaupi Ñamca, que tenía un enorme apetito sexual. Se indica que «antiguamente, esa mujer [...] andaba bajo la forma de ser humano y solía *pecar con* [*uchallicuc carcan*] todos los *huacas* [«objetos/lugares sagrados»]» (Taylor 1999: 151; Salomon y Urioste 1991: 78). De este modo, la capacidad reproductiva —*camac*— de la llama queda yuxtapuesta con, y diferenciada de, la promiscuidad sexual —*hucha*— de Chaupi Ñamca. Estos pasajes sugieren que la sexualidad y la fertilidad vinculados con la reproducción (*cama*) se hallan relacionados con —pero son opuestos a— la sexualidad no reproductiva y «por placer» (*hucha*). Ello nos ayuda a entender por qué razón el clero católico eligió al vocablo *hucha* como traducción de «pecado», así como el motivo por el cual, en los diccionarios virreinales, a menudo figura formando una pareja con el término *cama*.

Para resumir, en la mayoría de los contextos *hucha* tiene el sentido de un comportamiento desordenador, destructivo y transgresor, en tanto que *cama* guarda relación con las fuerzas, objetos o entidades involucradas en la

clasificación, el ordenamiento o la animación del mundo de modo productivo y constructivo. *Hucha* y *cama* parecieran guardar entre sí una relación de oposición complementaria. En otras palabras, *cama* se relaciona con la animación/vivificación, el orden y el deber o la obligación, en tanto que *hucha* se relaciona con el desorden, la destrucción, el desperdicio y lo que podríamos llamar —en un contexto sociopolítico— un comportamiento asocial o antisocial. Sugiero, además, que ambos términos pueden concebirse como que están relacionados causalmente entre sí. Esto significa que la perturbación y el desorden de *hucha* no solo se oponen, sino que además perturban activamente al orden, la creatividad y la animación de *cama*. Sugiero que la «confesión» era entendida como la forma con que mediar entre ambos, esto es de recuperar *camac* tras la perturbación causada por *hucha*.

La confesión en los Andes precolombinos

Está bien documentado que los andinos practicaron la confesión antes de la conquista española (véase v.g., la cita de 1560 supra, procedente de los frailes agustinos de Huamachuco) y que continuaron haciéndolo después de ella, dependiendo de especialistas confesionales nativos antes que de los sacerdotes hispanos (Harrison 1992: 8; MacCormack 1991: 421)[10]. Una temprana relación de la confesión incaica aparece en la crónica del sacerdote jesuita José de Acosta de 1590, la cual sigue de cerca la versión de la *Doctrina cristiana*, obra de Polo de Ondegardo (vide supra):

> También el sacramento de la confesión quiso el mismo padre de mentira [i.e. el demonio] remedar, y de sus idólatras hacerse honrar con ceremonia muy semejante al uso de los fieles [católicos]. En el Pirú tenían por opinión, que todas las adversidades y enfermedades venían por pecados que habían hecho, y para remedio

[10] El que las nociones andinas prehispánicas puedan haber incluido una noción similar a la del «pecado» ha sido motivo de consternación entre los andinistas. Este tema ni siquiera es mencionado en el libro de D'Altroy (2003) sobre la civilización incaica. En el análisis que Lydia Fossa Falco (1991: 38-39) hiciera de la ceremonia inca de la *Capac Hucha*, ella tradujo este título inicialmente como «pecado real». Sin embargo, ella afirma a continuación (1991: 39) que «[...] the concept of sin is an occidental/Western innovation» [el concepto de pecado es una innovación occidental], dando a entender así que este concepto no existía en absoluto en el mundo andino prehispánico. Citando la glosa que González Holguín hiciera del vocablo *hucha* como «consulta», Fossa Falco prefiere traducir *Capac Hucha* como la «Gran Consulta». Si bien en este contexto particular coincido en general con su glosa, aún quedan muchas otras glosas de *hucha* como *pecado* en las obras de los primeros agustinos, Cabello de Balboa, Guaman Poma de Ayala, José de Acosta, Polo Ondegardo, Bernabé Cobo y otros cronistas más (hecho este que Fossa Falco no menciona en su breve artículo).

> usaban de sacrificios; y ultra de eso, también se confesaban vocalmente cuasi en todas las provincias, y tenían confesores diputados para esto, mayores y menores, y pecados reservados al mayor [confesor] [...]. Tienen por opinión que es pecado notable, encubrir algún pecado en la confesión, y los ichuris o confesores averiguan o por suertes o mirando la asadura de algún animal, si les encubren algún pecado, y castíganlo con darle en las espaldas cuantidad de golpes con una piedra hasta que lo dice todo, y le dan la penitencia, y hacen el sacrificio... Los pecados de que principalmente se acusaban eran, lo primero, matar uno a otro fuera de la guerra. Iten hurtar. Iten tomar la mujer ajena. Iten dar yerbas o hechizos para hacer mal. Y por muy notable pecado tenían el descuido en la reverencia de sus guacas, y el quebrantar sus fiestas, y el decir mal del Inga, y el no obedecerle [...] (Acosta 1979: 260, 261; 2002: 304-305).

Según lo que Acosta (al igual que Murúa: 2001 [1590]: 362-363) entendía, la confesión era importante para el monitoreo y la regulación de los comportamientos públicos y privados, esto es, era un discurso central de la gubernamentalidad en el mundo andino prehispánico. La confesión, además, era instrumental para resolver la tensión existente entre *hucha* (destrucción, desorden) y *cama* (creación, orden). En la religión y la economía política incaicas, *hucha*, *cama* y la confesión conformaban un nexo de prácticas y estados del ser productivos y perturbadores, v.g., las relaciones entre clasificación y desorden, o la sexualidad reproductiva y la ilícita.

Me parece que en esta interpretación andina no estamos muy lejos del nexo del pecado, la confesión y la penitencia, que era de fundamental importancia para el catolicismo europeo. Hay, empero, una diferencia importante: mientras que los pueblos andinos entendían el orden y el desorden, o la creación y la destrucción, como cosas intrínsecamente relacionadas entre sí, en donde lo uno era esencial para lo otro, la posición teológica católica difería en lo que a este punto se refería. En ella, el ideal y el objetivo de los sacramentos y de una serie de otros oficios dirigidos por la Iglesia eran la eliminación del mal y de Satán, su fuente. Sugiero que esta diferencia conceptual y práctica subyacía a gran parte de los malentendidos surgidos en la colonia entre andinos y españoles en torno a las cuestiones de moralidad y ética.

La historia del quipu bajo un nuevo régimen del pecado y de la confesión

¿Qué fue de la conservación de registros en quipus luego de que la tradición contable nativa, así como las instituciones y los valores religiosos, políticos y

económicos que la sustentaban, cayeran bajo el control de los invasores europeos? Los guardianes de los quipus y sus registros anudados pasaron a ser fuentes vitales de información en el mundo andino posterior a la Conquista. Durante la temprana época colonial, gran parte de la información contenida en estos «textos» nativos en quipus fue transcrita, traducida y escrita, brindando así la base para los nacientes archivos administrativos virreinales (véase Pärssinen y Kiviharju 2004)[11]. Diversos estudios se han ocupado de la naturaleza de estas relaciones administrativas y de lo que nos dicen acerca del mantenimiento de registros en los quipus (v.g., Murra 1982; Urton 2003). Aquí nos interesa el lugar que el registro en cordeles tuvo en las instituciones y las prácticas religiosas virreinales.

El clero católico reconoció tempranamente en el quipu una herramienta potencialmente útil para que los nativos aprendieran la liturgia y como ayuda para que recordaran los pecados y se confesaran. Por ejemplo, el jesuita José de Acosta señaló en una carta de 1576 que un grupo de ancianos de ochenta o noventa años de edad se le había acercado y que usaban quipus para aprender la doctrina cristiana (citado en Harrison 2002: 267). Harrison cita otra carta escrita un año más tarde por Acosta, referida a la misión en Juli, en el actual sur peruano, donde hombres y mujeres se sentaban alrededor de la plaza «[...] pas[á]ndo[se] unos quipos o registros que tienen, hechos de cordeles con nudos, por donde se acuerdan de lo que aprenden como nosotros por escrito» (Harrison 2002: 267). Uno de los sermones publicados por el Tercer Concilio Limense en 1583-1584, animaba a los nativos a que hicieran quipus para la confesión de los pecados. Llama la atención que el sermón recurriera al lenguaje de la contabilidad:

> Lo primero, hijo mío, has de pensar bien tus pecados, y hazer quipo dellos: como hazes quipo, quando eres tambocamayo [el administrador de una posada situada en el camino real], de lo q(ue) das ydelo [sic. N. del T.] q(ue) deuen: assi haz quipo delo [sic. N. del T.] que has hecho, contra Dios y contra tu proximo, y qua(n) tas vezes: si muchas, o si pocas. Y no solo has de dezir tus obras: sino tambien tus pensamientos malos... Despues de au er te [sic. N. del T.] pe(n)sado, y hecho quippo de tus peccados por los diez mandamientos, o como mejor supieres, has de pedir a Dios perdon [...] (citado en Harrison 2002: 268).

Comentando este pasaje en su reciente estudio del uso de los quipus en las parroquias andinas coloniales, John Charles anota que la admonición hecha en este sermón recurría, a modo de analogía a los métodos andinos del inventario de

[11] Desafortunadamente, no contamos con un ejemplo de la transcripción de un quipu que coincida con un ejemplar sobreviviente en una colección de museo.

un tambo, para el registro «[...] de la cantidad y el valor de los *créditos y débitos* del pecador. Esta función aritmética de los cordeles anudados resultaba particularmente valiosa para un rito sacramental cuya integridad dependía del recuerdo exacto de las transgresiones y su frecuencia» (Charles 2007: 17; énfasis mío). Mi argumento a lo largo de este trabajo ha sido que, al recurrir a una estrategia de base contable para promover el uso de los quipus, tal vez se recurría en realidad de modo más directo a los usos que estos tenían antes de la conquista que a lo que los españoles en ese entonces entendían. Mientras que el sermón del sacerdote, el cual jugaba ingeniosamente con el lenguaje del inventario de los depósitos como una metáfora del uso de los quipus en la confesión, era una estrategia retórica inteligente, yo sostengo que sin que los sacerdotes lo supieran, un uso tal habría armonizado perfectamente con una función preexistente de los quipus anteriores a la conquista.

Los hombres y mujeres andinos que sostenían atados de cordeles anudados, los cuales representaban el registro de sus pecados a ser recontados en el sacramento católico de la confesión —esto es, el balance de los libros de los débitos y créditos espirituales y sociales— sabían exactamente lo que hacían. Pero lo que estaban haciendo era, en realidad, algo diferente de lo que los sacerdotes *pensaban* que estaban haciendo. Sospecho que, en muchos de tales encuentros, los confesantes imaginaban que la necesidad de confesarse se debía a una violación de las normas de reciprocidad o una perturbación del orden establecido, en tanto que los sacerdotes imaginaban (o esperaban fervientemente) que aquellos experimentasen cierta idea de su depravación y un deseo de la gracia y el perdón del Dios (cristiano). Sospecho, además, que en lugar de servir como un medio de trascendencia a una nueva realidad europea, que tenía como base la incorporeidad del alma cristiana, los quipus —los cordeles tangibles de fibras de algodón o camélido— anclaban más bien a los confesantes nativos a una realidad y sensibilidad indígenas.

Disyunciones como esta reflejaban la convergencia existente entre el mantenimiento de los registros y las nociones del pecado y la confesión de los europeos meridionales/españoles y los andinos/incas, descritos en la introducción como algo que tuvo lugar dentro de una sala de los espejos. En las muchas coyunturas históricas cargadas que tuvieron lugar dentro de esta «casa de la diversión» particular, los espejos estaban colocados todos de modo ligeramente sesgado, de modo tal que el actor (los nativos) y quien supervisaba y espectaba la actuación (el sacerdote) tenían una distinta forma de comprender lo que estaba sucediendo. Debemos asimismo señalar que no todos los españoles vieron con buenos ojos que los nativos continuaran usando los quipus, puesto que una de las disposiciones del Tercer Concilio Limense (artículo 37) animaba a los sacerdotes a que destruyeran los que

registraban «la memoria de su antigua superstición» (Harrison 2002: 268-269). Semejante ambivalencia quedó también expresada mordazmente en los escritos de un sacerdote, Juan Pérez Bocanegra, quien vivió cerca del Cuzco a comienzos del siglo XVII.

Sobre las ambigüedades en el uso de los quipus en la colonia: del subterfugio a la vigilancia

Parte de la información más detallada que nos ha llegado acerca del uso de los quipus en los Andes coloniales figura en el testimonio dejado por Juan Pérez Bocanegra, un miembro del clero secular que fue doctrinero de la parroquia de Andahuaylillas, cerca del Cuzco, a partir de 1621 (Durston 2007; Harrison 2002). Un motivo de preocupación para Pérez Bocanegra en lo que toca al estado de las cuestiones litúrgicas dentro de su parroquia era la influencia de un clero nativo clandestino, al cual se conocía como los «hermanos mayores» o las «hermanas mayores», quienes adoptaban lo que para él eran unas interpretaciones heréticas de la liturgia (Durston 2007: 284; MacCormack 2007: 421). Los integrantes de este sacerdocio nativo tomaron un papel activo en animar a los feligreses a que fabricaran quipus confesionales. Pérez Bocanegra tenía un profundo recelo en cuanto a la sinceridad de los indios cuando se confesaban (Figura 4).

El texto de Pérez Bocanegra, el *Ritual formulario, e instrucción de curas*... (Lima, 1631), contiene abundante información sobre cómo observar y monitorear los usos nativos de los quipus de confesión. ¿Qué problemas advirtió Pérez Bocanegra en el uso que sus feligreses indígenas hacían de dichos quipus con miras a confesarse? Según el examen que Durston hiciera, Pérez Bocanegra veía los siguientes problemas:

> [...] el meollo de la cuestión era que los indios que seguían las instrucciones de los hermanos mayores confesaban pecados que jamás habían cometido, confesaban actos que no eran pecados y omitían las faltas que sí habían cometido. Y peor aún, los mismos quipus eran empleados en distintas ocasiones y por diferentes personas. Los indios que se confesaban con los quipus estaban bajo la impresión de que su uso de algún modo santificaba su confesión y les dejaba mejor preparados para recibir la comunión [...] (Durston 2007: 287).

La solución de Pérez Bocanegra a estos desafíos de la veracidad confesional fue prohibir su uso por completo y castigar a los indios que consultaran al clero nativo.

En un reciente estudio acerca de los usos de los quipus en las parroquias coloniales, John Charles (2007) analiza el intento efectuado por unos funcionarios civiles y

Figura 4: «Los P[adres] de la Conpañía de Jesús, santos hombres en todo el mundo que cre[e], ama y haze caridad y da lo que tiene a los pobres más en este rreyno». De Felipe Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno* (1615). The Guaman Poma Website of the Royal Library, Copenhagen: www.kb.dk/elib/mss/poma/ (p. 635 [649])

eclesiásticos de animar a los nativos a que vigilaran a los funcionarios abusivos sobre la base de cordeles. Tal como Charles argumenta, esta agenda particular del uso de los quipus se apoyaba en la idea de la economía política del pecado, o lo que él denomina el «aspecto numerable» del pecado. Dicha concepción se expresaba con una metáfora (ya citada) en la cual la contabilidad del quipu confesional era representada bajo la forma de un intercambio en un almacén: «Haces un quipu de lo que das y de lo que se te debe». Charles (2007: 28) establece una conexión entre el mandato de contar los pecados en los quipus y la creación, por parte del virrey Francisco de Toledo, de un funcionario al que se conocía como el «notario-khipukamayuq», encargado de la «policía moral» de las comunidades. Lo que aparece en los sermones que desarrollan estos temas es un grupo de metáforas que ligaban los quipus confesionales, los intercambios efectuados en los almacenes y el descubrimiento y denuncia de los funcionarios públicos inmorales y poco éticos.

> La homilía oficial de los sacerdotes acentuaba las obligaciones sociales de la práctica cristiana y el lugar vital que la contabilidad de las deudas de uno mismo y de otros tenía para la defensa del orden civil. Podemos imaginar cómo para los neófitos andinos, el ámbito conceptual de las fechorías y la absolución individuales se superpondrían con el del crimen y la reparación públicos... [L]os mismos cordeles que los penitentes usaban para catalogar los pecados podían también registrar las transgresiones cometidas en su contra por sus paisanos andinos, los corregidores españoles, o incluso los curas doctrineros (Charles 2007: 28).

En los Andes coloniales, la economía política de la vigilancia comunal [*community policing*] resaltada en el estudio de Charles nos devuelve al lugar que la contabilidad en cordeles y la gubernamentalidad tuvieron en el Estado inca. El cronista mestizo Garcilaso de la Vega vio que había una conexión entre la contabilidad llevada en quipus en el imperio incaico con fines económicos y el conteo de los componentes de la liturgia católica (v.g., los Diez Mandamientos, las obras de misericordia, etcétera) mediante estos mismos implementos. Como Charles (2007: 29) anota, «el testimonio de Garcilaso resalta la continuidad existente entre los números que registraban los dictados de la doctrina cristiana y los cordeles incaicos que inventariaban los crímenes religiosos y las penas de la restitución». Lo que surge en este conjunto de construcciones metafóricas reflexivas son representaciones y formulaciones discursivas que ligan la moralidad individual y pública, la ejecución de los sacramentos [*sacramental performance*] y unas prácticas contables transformadas (esto es, coloniales) en quipus.

Conclusiones

En el presente estudio he descrito una coyuntura histórica en la cual unos actores, provenientes de dos lugares, alejados entre sí y radicalmente distintos, de la recién creada ecúmene quinientista global, entraron en violenta colisión, portando cada uno sus respectivas técnicas de registro y sus tradiciones contables, y teniendo ambos creencias superficialmente similares con respecto a los comportamientos destructivos y asociales, así como la posibilidad de su rectificación a través de la confesión. En este encuentro, los Andes coloniales postincaicos vieron múltiples conjunciones —que los participantes experimentaron como *dis*yunciones— entre posturas y creencias ideológicas superficialmente similares. Estas se referían a la responsabilidad que se pensaba las personas de estas dos sociedades tenían en la lucha librada, de un lado, entre los deseos e intenciones personales que motivan los actos cometidos en el mundo, y del otro, los efectos que tales acciones tienen sobre la estabilidad y el orden social, en especial cuando el poder de turno las interpretaba como contra-hegemónicas, o como no (o anti) ortodoxas.

Durante los dos o tres siglos antes de que estas dos sociedades trabaran contacto entre sí, cada una de ellas había desarrollado unas complicadas ideas referidas al «pecado», a los nocivos efectos que tales actos tenían en/sobre la sociedad y a la necesidad de la confesión para resolver los problemas provocados por el comportamiento «pecaminoso». En sus enfrentamientos coloniales posteriores a la Conquista, el clero hispano y sus aliados, quienes se hallaban en una posición políticamente dominante con respecto a los pueblos andinos, condenaron rotundamente las creencias y prácticas andinas y buscaron eliminarlas íntegramente. Esto se dio en muchos entornos diferentes, de los cuales uno de los más importantes fue el de la confesión, cuando los nativos que sostenían atados de cordeles anudados enfrentaban a los sacerdotes e intentaban dar cuenta de los débitos y créditos, morales y éticos, incurridos en el transcurso de su vida.

En suma, yo sostendría que los encuentros entre confesores y confesantes como los que he descrito fueron una parte vital e integral de las prácticas contables andinas anteriores a la conquista; en segundo lugar, que había una significativa disyunción entre lo que los nativos y los sacerdotes católicos imaginaban sucedía en tales encuentros en el entorno colonial y, por último, que episodios como estos, que giraban en torno a la economía política de establecer un balance entre débitos y créditos en las esferas de la moralidad social, política y religiosa, unían a los andinos con un pueblo situado a un océano de distancia, en las tradiciones transculturales —tecnológicas e intelectuales— de sus respectivas artes de la teneduría de libros y de la contabilidad.

Bibliografía

Acosta, José de

1979 *Historia natural y moral de las Indias*. Edmundo O'Gorman (ed.). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

2002 *Natural and Moral History of the Indies*. Durham y Londres: Duke University Press.

Aho, James

2005 *Confession and Bookkeeping: The Religious, Moral, and Rhetorical Roots of Modern Accounting*. Albany: State University of New York Press.

Anónimo

1992 *Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los padres agustinos*. Lucila Castro de Trelles (ed.). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Ascher, Marcia y Robert Ascher
1997 *Mathematics of the Incas: Code of the Quipus*. Nueva York: Dover.

Bossy, John
1975 «The Social History of Confession in the Age of the Reformation». *Transactions of the Royal Historical Society*. Quinta Serie, 25, 21-38.

Brown, R. Gene y Kenneth. S. Johnston
1984[1963] *Paciolo on Accounting*. Nueva York y Londres: Garland Publishing Co.

Buckmaster, Dale
1974 «The Incan Quipu and the Jacobsen Hypothesis». *Journal of Accounting Research* 12(1), 178-181.

Burkhart, Louise M.
1989 *The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico.* Tucson: University of Arizona Press.

Cabello de Balboa, Miguel
1951 *Miscelánea antártica*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Carruthers, Bruce G. y Wendy N. Espeland
1991 «Accounting for Rationality: Double-Entry Bookkeeping and the Rhetoric of Economic Rationality». *The Journal of American Sociology* 97(1), 31-69.

Charles, John
2007 «Unreliable Confessions: Khipus in the Colonial Parish». *The Americas* 64(1), 11-33.

Cieza de León, Pedro de
1967[1553] *El señorío de los Incas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Cobo, Bernabé
1964 [1653] *Historia del Nuevo Mundo*. En Francisco Mateos (ed.), *Obras del P. Bernabé Cobo*. 2 vols. Madrid: Atlas (Biblioteca de Autores Españoles, 91-92).
1990 *Inca Religion and Customs*. R. Hamilton (trad.). Austin: University of Texas Press.

D'Altroy, Terence
2003 *The Incas*. Londres: Blackwell.

Doctrina Christiana
1985[1584-1585] *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de indios*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Donoso Anes, Rafael
1994 «The Double-Entry Bookkeeping Method Applied in Spain to Account for Transactions Related to the Minting Process of Gold and Silver in the Sixteenth Century». *The Accounting Historians Journal* 21(1), 97-116.

Durston, Alan
2007 *Pastoral Quechua: The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650.* Indiana: University of Notre Dame Press.

Elliott, John. H.
1989 *Spain and Its World, 1500-1700*. New Haven y Londres: Yale University Press.

Epstein, Steven A.
2001 *Genoa and the Genoese, 958-1528.* Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Estenssoro Fuchs, J. C.
2003 *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al Catolicismo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Francés de Estudios Andinos.

Forrester, David A. R.
1968 «The Incan Contribution to Double-Entry Accounting». *Journal of Accounting Research* 6(2), 283.

Fossa Falco, Lydia
1991 «Leyendo hoy a Cieza de León: de la Capacocha a la Cápac Hucha». *Boletín de Lima* 73, 33-41.

Foucault, Michael
2000[1978] «Governmentality». En J. D. Faubion (ed.). *Power: Essential Works of Foucault, 1954-1984*. Vol. 3. Londres: Penguin, 201-222.

Garcilaso de la Vega, El Inca
1945 *Comentarios reales de los Incas*. Ángel Rosenblat (ed.). Buenos Aires: Emecé.
1966[1609-1617] *Royal Commentaries of the Incas, and General History of Peru*. Harold V. Livermore (trad.). Vol 1. Austin: University of Texas Press.

Gonzalez Holguín, Diego
1952[1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Guaman Poma de Ayala, Felipe
1980 [1615] *El primer nueva corónica y buen gobierno*. John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge Urioste (eds.). México D.F.: Siglo Veintiuno.

Harrison, Regina
1992 *'True' Confessions: Quechua and Spanish Cultural Encounters in the Viceroyalty of Peru*. College Park: University of Maryland.
2002 «Pérez Bocanegra's *Ritual formulario*: Khipu Knots and Confession». En Jeffrey Quilter y Gary Urton (eds.), *Narrative Threads. Accounting and Recounting in Andean Quipu*. Austin: University of Texas Press, 266-290.

Horswell, Michael. J.
2005 *Decolonizing the Sodomite: Queer Tropes of Sexuality in Colonial Andean Culture.* Austin: University of Texas Press.

Jacobsen, L. E.
1964 «The Ancient Inca Empire of Peru and the Double Entry Accounting Concept». *Journal of Accounting Research* 2(2), 221-228.

Julien, Catherine
1988 «How Inca Decimal Administration Worked». *Ethnohistory* 35(3), 257-279.

Levine, Terry Y.
1987 «Inka Labor Service at the Regional Level: The Functional Reality». *Ethnohistory* 34(1), 14-46.

Little, Lester K.
1978 *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe.* Londres: P. Elek.

Locke, Leland L.
1923 *The Ancient Quipu or Peruvian Knot Record*. Nueva York: American Museum of Natural History.

López, Robert S.
1987 *The Commercial Revolution of the Middle Ages, 950-1350.* Cambridge: Cambridge University Press.

Maccormack, Sabine
1991 *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press.
2007 *On the Wings of Time: Rome, the Incas, Spain, and Peru.* Princeton y Oxford: Princeton University Press.

Mannheim, Bruce
1991 *The Language of the Inka since the European Invasion*. Austin: University of Texas Press.

Mariéjol, Jean H.
1961 *The Spain of Ferdinand and Isabella*. New Brunswick and Nueva Jersey: Rutgers University Press.

Murra, John V.
1982 «The Mit'a Obligations of Ethnic Groups to the Inka State». En George A. Collier, Renato I Rosaldo y John D. Wirth (eds.), *The Inca and Aztec States, 1400-1800: Anthropology and History*. Nueva York: Academic Press, 237-262.

Murray, Alexander
1993 «Confession before 1215». *Transactions of the Royal Historical Society*. 6ª. Serie, 3, 51-81.

Murúa, Martín de
2001 *Historia general del Perú*. Madrid: Dastin.

Ondegardo, Polo de
1917[1571] *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas*. Lima: Sanmartí y Cía. (Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú, 4).

Pärssinen, Martti
1992 *Tawantinsuyu: The Inca State and Its Political Organization*. Helsinki: Societas Historica Finlandiae (Studia Historica, 43).

Pärssinen, Martti y Jukka Kiviharju (eds.)
2004 *Textos andinos: corpus de textos khipu incaicos y coloniales*. Vol. 1. Madrid: Instituto Iberoamericano de Finlandia y Universidad Complutense de Madrid.

Peragallo, Edward
1938 *Origin and Evolution of Double Entry Bookkeeping: A Study of Italian Practice from the Fourteenth Century.* Nueva York: American Institute Publishing Company.

Pérez Bocanegra, Juan
1631 *Ritual formulario e institucion de curas para administrar a los naturales de este reyno los santos sacramentos.* Lima: Gerónimo de Contreras.

Phelan, John L.
1960 «Authority and Flexibility in the Spanish Imperial Bureaucracy». *Administrative Science Quarterly* 5(1), 47-65.

Phillips, Carla R. y William D. Phillips, Jr.
1997 *Spain's Golden Fleece: Wool Production and the Wool Trade from the Middle Ages to the Nineteenth Century.* Baltimore y Londres: Johns Hopkins University Press.

Pike, Ruth
1966 *Enterprise and Adventure: The Genoese in Seville and the Opening of the New World.* Ithaca: Cornell University Press.

Pizarro, Hernando
1920 «A los señores oydores de la audiencia real de Su Magestad». En Horacio H. Urteaga (ed.), *Informaciones sobre el antiguo Perú*. Lima: Sanmartí y Cía., 167-180 (Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú. Segunda Serie, Vol. 3).

Platt, Tristan
1987 «Entre *ch'axwa* y *muxsa*: para una historia del pensamiento político aymara». En Thérèse Bouysse-Cassagne (ed.), *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz: HISBOL, 61-132.

Presta, Ana María y Catherine Julien
2008 «Polo Ondegardo (ca. 1520-1575)». En Joanne Pillsbury (ed.), *Guide to Documentary Sources for Andean Studies, 1530-1900*. Vol. 3. Norman: University of Oklahoma Press, 529-535.

Reitzer, Ladislas
1960 «Some Observations on Castilian Commerce and Finance in the Sixteenth Century». *The Journal of Modern History* 32(3), 213-223.

Salomon, Frank
2004 *The Cord Keepers. Khipus and Cultural Life in a Peruvian Village*. Durham y Londres: Duke University Press.

Salomon, Frank y Jorge L. Urioste
1991 *The Huarochirí Manuscript: A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*. Austin: University of Texas Press.

San Pedro, Juan de
1992[1560] *La persecución del demonio: crónica de los primeros agustinos en el norte del Perú (1560)*. Málaga y México D.F.: Centro Andino y Mesoamericano de Estudios Interdisciplinarios.

Sombart, Werner
1967 *The Quintessence of Capitalism*. Mortimer Epstein (trad.). Nueva York: Howard Fertig.

Stewart, Paul
1969 «The Soldier, the Bureaucrat, and Fiscal Records in the Army of Ferdinand and Isabella». *The Hispanic American Historical Review* 49(2), 281-292.

Swetz, Frank J.
1989 *Capitalism and Arithmetic: The New Math of the 15th Century*. Chicago: University of Chicago Press.

Taylor, Gerald
2000 *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas» e Instituto Francés de Estudios Andinos.

Taylor, Gerald (ed.)
1999 *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. 2da ed. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Banco Central de Reserva del Perú, Universidad Ricardo Palma.

Tentler, Thomas N.
1977 *Sin and Confession on the Eve of the Reformation.* Princeton: Princeton University Press.

Thompson, Grahame
1991 «Is Accounting Rhetorical? Methodology, Luca Pacioli and Printing». *Accounting, Organizations and Society* 16(5-6), 573-599.

Urton, Gary
1994 «A New Twist in an Old Yarn: Variation in Knot Directionality in the Inka *Khipus*». *Baessler-Archiv*. Neue Folge 42, 271-305.
1998 «From Knots to Narratives: Reconstructing the Art of Historical Record-Keeping in the Andes from Spanish Transcriptions of Inka *Khipus*». *Ethnohistory* 45(3), 409-438.
2001 «A Calendrical and Demographic Tomb Text from Northern Peru». *Latin American Antiquity* 12(2), 127-147.
2003 *Signs of the Inka Khipu: Binary Coding in the Andean Knotted-String Records*. Austin: University of Texas Press.

2005 «Khipu Archives: Duplicate Accounts and Identity Labels in the Inka Knotted String Records». *Latin American Antiquity* 16(2), 147-167.

2006 «Censos registrados en cordeles con 'amarres': padrones poblacionales pre-hispánicos y coloniales tempranos en los khipus inka». *Revista Andina* 42, 153-196.

Urton, Gary y Carrie J. Brezine
2005 «Khipu Accounting in Ancient Peru». *Science* 309, 1065-1067.

Weber, Max
1948 [1930] *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.* T. Parsons (trad.). Londres: George Allen & Unwin Ltd.

Yamey, Basil S.
1964 «Accounting and the Rise of Capitalism: Further Notes on a Theme by Sombart». *Journal of Accounting Research* 2(2), 117-136.

La recepción del quipu en el siglo XVI

Galen Brokaw

Durante los cincuenta años posteriores a la conquista, el quipu aparece con frecuencia en documentos coloniales como fuente de información y objeto de curiosidad. Alrededor de 1580, sin embargo, las referencias al quipu en documentos oficiales se vuelven escasas. El contraste entre la ubicuidad de tales referencias hasta 1580 y su escasez después de esa fecha ha constituido uno de los principales fenómenos que los pocos estudios históricos del quipu intentan explicar. La versión tradicional de esta historia atribuye la desaparición del quipu del registro colonial a dos causas: (1) la prohibición supuestamente universal de los quipus proclamada por el Tercer Concilio Limense en 1583; y (2) el subsecuente rechazo de la administración colonial hacia el quipu —derivado de la prohibición anunciada por el Tercer Concilio— como medio fidedigno en los procesos legales a partir de esa misma fecha. Esta versión de la historia del quipu aparece indirectamente o como un elemento secundario en estudios literarios e históricos, como los de Jesús Lara (1966-1967) y Pierre Duviols (1971). Más recientemente, esta visión se ha articulado de manera extensiva en estudios que se enfocan directamente en la historia del quipu en el período colonial.

En este ensayo me propongo demostrar que el número reducido de referencias a los quipus después de 1583 no se debe a tales razones: la prohibición atribuida al Tercer Concilio no fue universal y la administración colonial nunca rechazó el quipu como medio fidedigno. En general, los oficiales españoles no se preocupaban mucho por el quipu en sí. Se enfocaban, en realidad, en la autenticidad de la información más que en la legitimidad del medio material. La función del quipu dentro de la administración colonial cambia a través del siglo XVI, pero la visibilidad reducida del quipu resulta de la disminución de las actividades administrativas que requerían

el uso de informantes indígenas y no de una campaña de extirpación. Es cierto que el quipu empieza a caer en desuso en muchas partes de los Andes durante el período colonial, pero este es un proceso gradual que resulta de la asimilación, la aculturación y la dominación cultural y política.

El modelo de las cuatro etapas de la historia del quipu

La perspectiva histórica sobre el quipu iniciada por Jesús Lara y Pierre Duviols ha adquirido más fuerza y mayor profundidad en los estudios más recientes de Carmen Loza. Los estudios de Loza son muy innovadores y no quiero despreciar su valiosa contribución a nuestro entendimiento de la historia del quipu. Si me refiero principalmente a la investigación de Loza es porque su trabajo constituye la expresión más comprehensiva y detallada de la perspectiva en cuestión. En sus estudios innovadores sobre la historia del quipu, Loza (2001) sostiene que durante el siglo XVI el estatus del quipu en el sistema legal colonial pasó por varias etapas. Loza identifica explícitamente dos etapas de la historia del uso del quipu en el sistema legal colonial. En la primera etapa, entre 1550 y 1569, los oficiales españoles, principalmente los visitadores, introdujeron el quipu al sistema administrativo y legal como una fuente fidedigna de información. En la segunda etapa, entre 1570 y 1581, el virrey Francisco de Toledo incorporó oficialmente el quipu al sistema administrativo del virreinato. Loza basa su historia del quipu en documentos identificados como transcripciones de quipus hechas durante visitas y procedimientos legales entre 1550 y 1581 en diferentes partes de los Andes, así como en las ordenanzas promulgadas por Toledo entre 1569 y 1581. Loza propone una progresión en la cual la administración colonial comienza a aceptar la validez del quipu, proceso que culmina en las ordenanzas de Toledo, las cuales supuestamente confieren legitimidad oficial al quipu y lo incorporan a la administración colonial.

Loza no identifica explícitamente otras etapas, pero el argumento implica dos fases adicionales: una antes de 1550 y una después de 1581, cuando el quipu habría dejado de funcionar como interfaz entre las comunidades indígenas y la administración colonial. La etapa posterior es la más explícita: Loza se refiere a la prohibición del quipu por el Tercer Concilio Limense en 1583, proponiendo que este acto deshizo la legitimización del quipu efectuada por Toledo y resultó en la desaparición de este medio semiótico (Loza 1998a: 156). Loza sugiere que esta prohibición coincide con un cambio de actitud hacia el quipu por parte de la administración colonial. A menudo, los quipus eran los únicos registros de la población y del tributo y servicio rendidos a los españoles, lo cual le daba ventaja

a los indios en los procedimientos legales. Según Loza, esta situación llevó a los españoles a cuestionar la legitimidad del quipu, viéndolo más bien como un medio indigno de confianza creado por paganos con una inclinación hacia la mentira. Así, Loza atribuye la desaparición del quipu del registro colonial a un conflicto que emerge entre las comunidades indígenas, por un lado, y los curas y encomenderos españoles, por otro, y que culmina con la supuesta prohibición universal del quipu en 1583. A partir de esta fecha, los españoles supuestamente destruyeron todos los quipus que pudieron encontrar, lo que resultó en la escasez de referencias al quipu en el registro colonial (Loza 1998a, 1998b, 2000, 2001; Urton 2002).

Loza aclara que su estudio no es una historia general del quipu sino una historia del uso de este medio en el sistema legal (Loza 1998a, 1998b, 2000, 2001). Sin embargo, el argumento desemboca en conclusiones explícitas sobre la trayectoria del quipu en general. Además, Loza no reconoce las implicaciones de esta delimitación. En cierto sentido, tal aproximación es inevitable. Con la excepción de algunas crónicas y algunos documentos de las órdenes religiosas, todas las referencias al quipu en el siglo XVI y XVII aparecen en lo que se podría denominar documentos legales. Las crónicas no son documentos legales en sí, pero muchos de sus autores adquirieron su información por medio de su participación en encuestas y visitas oficiales. Los documentos producidos durante las visitas, en los cuales las referencias a los quipus son incluso más abundantes, son documentos jurídicos también. Así, la revisión historiográfica que propongo aquí también se limita en gran parte a la interacción legal entre la administración colonial y las comunidades indígenas o los quipucamayos individuales.

Además, al construir su historia del quipu en el siglo XVI, Loza propone ciertas conclusiones e inferencias sobre la evidencia documental que no son justificables. Por ejemplo, explica que escogió las visitas y casos legales de diferentes fechas y áreas de los Andes con el fin de «asegurar una base empírica lo suficientemente amplia para mostrar los elementos generales que permitieron la constitución de la prueba por *quipu*, por una parte; y para una reflexión a partir de casos dispersos en el espacio, a fin de ilustrar la evolución del *quipu* como elemento de prueba en las diversas instancias a lo largo del siglo XVI» (Loza 2001: 65).

A pesar de que los documentos vienen de diferentes fechas y áreas geográficas, no demuestran el tipo de progresión sugerida por Loza. Estos documentos tampoco apoyan una generalización tan nítida sobre la historia del quipu. El número de documentos que Loza presenta como transcripciones directas de quipus es muy limitado. En ese entonces, estos documentos eran los casos mejor conocidos

de transcripciones explícitas de quipus coloniales. Así, la selección de estos documentos se debe a que eran las únicas fuentes disponibles.

En los últimos años han salido a luz varios otros documentos que iluminan aún más la historia del quipu en el siglo XVI. Además, ya se había publicado un amplio corpus de documentos jurídico-administrativos menos importantes pero con numerosas referencias a quipus. A partir del examen de todos estos documentos, propongo que el estatus del quipu en la administración colonial no pasa por el proceso formal propuesto por Loza, según el cual el quipu es legitimado, incorporado al sistema colonial bajo Toledo y luego prohibido por la Iglesia y rechazado por la administración colonial a partir de 1583. El uso del quipu en la administración colonial se debe a cierto pragmatismo requerido por la situación. Documentos coloniales como los citados por Loza y muchos otros indican que, desde la década de 1530, los españoles reconocieron que el quipu era un registro esencial que facilitaba la recolección de información importante. Dichos testimonios demuestran, además, que los quipus seguían vigentes después de la supuesta prohibición universal de 1583. Sin embargo, el quipu nunca recibió la atención que Loza le atribuye. Desde la perspectiva de los españoles, el quipu era un fenómeno secundario que solo facilitaba el testimonio oral como parte de las interacciones entre los oficiales españoles y las comunidades indígenas.

La temprana administración colonial y la transcripción del quipu

Desde fecha muy temprana, los españoles tuvieron mucha confianza en la información proveída por quipucamayos (por lo menos estuvieron muy dispuestos a aceptar dicho testimonio). El quipu era, junto con los testimonios orales, uno de los únicos medios duraderos que registraban información sobre la historia, el gobierno y la sociedad andinas. El uso de quipucamayos como fuente de información demográfica e histórica durante las primeras visitas y otras investigaciones sobre la historia de los Incas, tal como la llevada a cabo por Vaca de Castro en 1542 (Collapiña 1974 [1542/1608]), estableció un precedente que otros españoles confirmaron repetidas veces por medio de su aceptación de testimonios basados en quipus. Sobre la base de estos testimonios, escribieron historias de los Incas, fijaron las cifras de población, establecieron tasas de tributo y distribuyeron encomiendas.

La confianza que los españoles depositaron en el quipu hizo a los quipucamayos más conscientes de la utilidad de sus registros para el sistema colonial. Para 1558, las comunidades indígenas habían comenzado a transcribir quipus, produciendo

documentos alfabéticos que presentaron como evidencia en procedimientos legales contra los españoles. En la década de 1550, Guacrapaucar, un curaca de Jauja, hizo transcribir el mismo quipu observado por Pizarro en 1533 y Cieza de León en 1548 con el fin de documentar los bienes y servicios ofrecidos a Pizarro o robados por sus hombres durante la Conquista y las Guerras Civiles (Espinoza Soriano 1971-1972; Murra 1981; Loza 2001: 65-73). Estos documentos constituyen las transcripciones de quipus mejor conocidas, así como uno de los cuatro casos analizados por Loza.

Los documentos en los cuales Loza se basa para identificar su primera etapa de la historia del quipu corresponden a cuatro casos o procedimientos legales: (1) el ya mencionado caso de Jauja, 1554-1561; (2) Chillos, 1551-1559; (3) Chucuito, 1567; y (4) Sacaca, 1572-1578. La premisa implícita en el argumento es que, gracias al precedente establecido en estos casos, se legitima y aprueba oficialmente el valor probatorio del quipu. Tanto el caso de Chillos como el de Chucuito son procesos relativamente típicos que se originan en visitas oficiales. El caso de Chillos es una revisita llevada a cabo para verificar las cifras de población registradas en una visita anterior basada en quipus. El que la revisita se haya hecho a pedido del encomendero no constituye una novedad. La demostración por parte de los quipucamayos de la validez de las cifras originales no representa ningún cambio de actitud de los españoles hacia el quipu. El que la primera visita se hubiera basado exclusivamente en quipus demuestra que los españoles ya habían estado aceptando el valor probatorio de este medio. De hecho, los españoles habían admitido transcripciones de quipus desde los primeros años tras la conquista, en la década de 1530.

La visita de Chucuito es otro ejemplo de una inspección basada en quipus. Loza explica que los oficiales españoles hicieron a los quipucamayos corroborar verbalmente la veracidad de sus quipus, lo cual, en opinión de Loza, demuestra la dificultad que los españoles tuvieron en aceptar el quipu como prueba en procedimientos legales (Loza 2001: 78-79). Sin embargo, el juramento oral era una parte esencial del sistema legal español, el cual se basaba principalmente en testimonios orales. Dado que los quipucamayos «leían» sus quipus a los españoles, el protocolo requería que estos juraran la veracidad de sus testimonios, tal como cualquier otro testigo legal lo debía hacer. Incluso si los testigos hubieran presentado documentos escritos, habrían tenido que jurar la veracidad de la información. La compleja dinámica entre el visitador, el intérprete, el curaca, y el quipucamayoc complica el proceso, pero esta dificultad no tiene nada que ver con la legitimidad del quipu como registro de información. De hecho, se podría decir que el quipu

es irrelevante desde la perspectiva de la administración colonial porque el protocolo legal identifica el *locus* del conocimiento en el testigo mismo en vez de ubicarlo en un medio secundario, ya sea un quipu o un documento alfabético.

La particularidad de los casos de Jauja y Sacaca radica en que tienen que ver con procedimientos legales independientes de una visita. Entre 1558 y 1561, los curacas de Jauja elevaron una serie de peticiones en las cuales solicitaban recompensa por los bienes y servicios entregados a los españoles durante la conquista y las subsecuentes guerras civiles. Loza explica que el caso contiene testimonios de varios testigos entrevistados para verificar la fiabilidad de los testimonios basados en quipus (Loza 2001: 69-71). El asunto principal aquí tiene que ver con el significado de este proceso de verificación. Loza sugiere que el que los indígenas probaran la fiabilidad de sus quipus implica que este medio estaba siendo legitimado. Una vez más, sin embargo, desde la perspectiva de los españoles, el procedimiento legal en el caso de Jauja no tenía nada que ver con la fiabilidad de los quipus *per se*. El tema en cuestión no era dicha fiabilidad sino la veracidad de la información presentada.

El caso de Sacaca consistía en una disputa entre los herederos del encomendero Alonso de Montemayor y los indios de su encomienda. En 1572, motivados por la campaña de Toledo de eliminar los abusos de los encomenderos españoles, los curacas de Sacaca presentaron una petición alegando que entre 1548 y 1551 —es decir, inmediatamente antes del establecimiento de tasas fijas— Alonso de Montemayor había cobrado demasiado tributo. Los testimonios ofrecidos por los quipucamayos proveen información del tributo pagado en bienes y servicios. Loza dice que el tribunal se «adhiere» al quipu en este caso, ya que explícitamente acepta el quipu como la única fuente y prueba del tributo en cuestión (Loza 2001: 86-87). Sin embargo, como señala Tristan Platt, el tribunal pidió una segunda lectura de los quipus para compararla con la primera y apaciguar los reparos de la otra parte (Platt 2002: 245). Al final, los testimonios de los testigos-quipucamayos prevalecieron sobre los de los herederos de Montemayor. Como en el caso de Jauja, sin embargo, el problema no fue la fiabilidad de los quipus *per se* sino la fiabilidad de los testigos y de la información presentada.

Loza enfatiza el éxito de la petición de los caciques de Jauja y de la defensa del censo-quipu por los quipucamayos de Chillos contra las alegaciones de fraude (Loza 2001: 79-82). Si estos casos fueran los primeros ejemplos del uso de quipus en procedimientos legales, entonces tendrían cierto significado histórico. Sin un corpus más grande de textos similares, sin embargo, sería imposible construir una historia completa de este fenómeno. A pesar de todo, estos casos no constituyen un evento importante en la historia de las actitudes de la administración colonial

hacia el quipu. En ninguno de los casos se cuestionó la fiabilidad del quipu mismo. Además, el quipu había sido muy común en procedimientos legales desde la llegada de los españoles a los Andes en la década de 1530. Así, aun si la fiabilidad de los quipus se hubiera puesto en tela de juicio, dicho cuestionamiento no habría señalado la introducción del quipu en el sistema legal de la colonia. Al contrario, en el caso de Chillos, un hipotético intento de socavar la fiabilidad de los quipus aceptados hasta esa fecha habría constituido un ataque contra la legitimidad de este tipo de registro. En realidad, los españoles no se preocupaban mucho por el quipu en sí. Estaban más interesados en la fiabilidad de los testigos.

En efecto, en cada uno de los casos examinados por Loza, los oficiales españoles intentaron verificar o legitimar formalmente las transcripciones de quipus para confirmar la veracidad de su contenido, no la fiabilidad del registro. En el caso de Guacrapaucar y de los quipucamayos huancas de Jauja (1554-1561), el tribunal comparó las transcripciones alfabéticas de quipus con los testimonios orales (Loza 2001: 71). En la visita de Lupaca y el censo de Chucuito (1567), las autoridades españolas requirieron juramentos orales de los quipucamayos y de otros oficiales indígenas sobre la veracidad de la información registrada en los quipus (Loza 2001: 76, 78-79). En el caso de Chillos (1551-1559), aunque los visitadores originales no habían cuestionado la veracidad de los quipus demográficos, ocho años después el tribunal pidió una verificación visual de las cifras del censo basado en quipus (Loza 2001: 80).

El caso de Sacaca es un poco diferente. La primera lectura de quipus se verifica por medio de otra lectura de quipus por otro quipucamayoc (Platt 2002: 245). Aunque Loza incluye estas transcripciones de quipus entre las de la primera etapa (1550-1569), las mismas se producen en la segunda etapa, entre 1570 y 1581, la cual coincide con el gobierno del virrey Francisco de Toledo. Esto tendría sentido desde la perspectiva del paradigma histórico propuesto por Loza porque la segunda etapa corresponde a lo que ella identifica como el reconocimiento oficial de la legitimidad del quipu. La verificación de un quipu por otro parecería sustentar este modelo histórico. Yo sugeriría, sin embargo, que, tal como en los otros casos, el único criterio relevante en la determinación de la legitimidad de un testigo es la veracidad o la validez de su testimonio, sin importar si esa información estaba registrada en un quipu o no. La única razón para entrevistar a otro quipucamayoc fue que él era la única persona con el conocimiento necesario para confirmar el testimonio anterior. Evidentemente, él poseía dicho conocimiento en virtud de su función de quipucamayoc, pero este hecho era incidental desde la perspectiva española.

Esto no significa que las décadas de 1550 y 1560 fueran insignificantes para la historia del quipu y su relación con la administración colonial. Durante el primero de estos decenios, los disturbios de los tempranos años de la Conquista menguaron y los oficiales coloniales renovaron sus esfuerzos para establecer y mantener el control administrativo. Hernando de Santillán llegó al Perú en 1550 y trabajó en una delegación para establecer las tasas de tributo. En diciembre de 1553, Felipe II publicó una cédula pidiendo información sobre la índole y la cantidad del tributo que los indios solían entregar a los Incas para ajustar la tasa colonial a las expectativas prehispánicas (Esteve Barba 1968: XXV). Este documento ordenó explícitamente que, además del uso de testimonios orales, se usara cualquier otra forma de registro que contuviera información relevante, incluyendo «[...] pinturas o tablas o otra cuenta que haya de aquel tiempo por do se puede averiguar lo que está dicho» (Santillán 1968 [1563]: 101). Respondiendo a esta cédula, Santillán produce su *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas* (1563). En su investigación sobre el tributo indígena, Santillán habría tenido que tratar inevitablemente con quipucamayos. El funcionario identificó el quipu explícitamente como una de las fuentes principales de información sobre la historia andina antes de la conquista (Santillán 1950 [1563]: 43). Así, este período se caracteriza por una intensa actividad administrativa que incluyó numerosas visitas que dependieron de quipus. La diferencia entre este período y el anterior tiene que ver más con el aumento del número de visitas que con una diferencia cualitativa en la función cumplida por el quipu en el sistema legal hasta ese momento. Estas décadas no constituyen una etapa histórica independiente en la cual se haya establecido el valor probatorio del quipu. Es cierto que los documentos estudiados por Loza indican ciertas tendencias, pero dichos testimonios no son ejemplos que ilustren la incorporación gradual del quipu en el sistema legal colonial sino episodios individuales dentro de una historia mucho más ambigua.

En general, los oficiales españoles no se preocupaban por el quipu en sí. Se enfocaban en la veracidad de la información más que en la legitimidad del medio. Documentos coloniales como los citados por Loza y muchos otros indican que los españoles reconocían la importancia del quipu como un registro esencial que facilitaba la colección de información estadística e histórica. Pero este reconocimiento no ocurrió por primera vez en la década de 1550 sino inmediatamente después de la llegada de los españoles dos décadas antes.

Las reformas de Toledo

Esta revisión de la primera etapa de la historia del quipu propuesta por Loza no socava necesariamente la segunda etapa, pues esta se basa en otros documentos. Loza mantiene que durante el gobierno del virrey Francisco de Toledo, entre 1569 y 1581, el quipu adquirió mayor legitimidad gracias a su rol prominente en las investigaciones históricas. Loza declara también que las ordenanzas promulgadas por el virrey institucionalizan al quipucamayoc al crearle un puesto oficial de «ayudante de escribano» (Loza 2001: 89-90). Loza explica, por ejemplo, que las investigaciones históricas sobre el pasado incaico produjeron la *Historia Indica* de Sarmiento de Gamboa. Pero los virreyes y gobernadores del Perú habían estado haciendo este tipo de investigaciones históricas desde por lo menos 1542. El quipu claramente continúa jugando un rol importante durante la administración de Toledo en la década de 1570. De hecho, Toledo llevó a cabo la visita general más comprensiva entre todos los virreyes y los quipus fueron tan importantes para esta visita como para las anteriores. En cierto sentido, Toledo promueve el uso del quipu aún más de lo que sugiere Loza, pero cualquier legitimación efectuada por medio de esta sanción oficial es indirecta y contingente. Puede ser que las ordenanzas de Toledo y la administración en general hayan otorgado una mayor legitimidad al quipu, pero hay que entender este fenómeno desde una perspectiva histórica más amplia.

Pocos años antes del nombramiento de Toledo como virrey del Perú, la Corona adquirió un conocimiento directo de la función desempeñada por transcripciones alfabéticas de quipus en los procedimientos legales. El curaca de Urin Huanca del valle de Jauja viajó a España con sus transcripciones basadas en lecturas de quipus por Guacrapaucar y otros quipucamayos. En España, Felipe II terminó aceptando la petición del curaca en 1563 (Loza 2001: 72; Espinoza Soriano 1971-1972: 183-185). El que los curacas de Jauja llevaran su caso hasta España hizo a los oficiales peninsulares conscientes del valor y de la importancia de estos registros. En 1568, antes de que Toledo saliera para las Indias, la Corona le dio instrucciones específicas sobre las reformas que debía instituir, muchas de las cuales se basaban en las recomendaciones hechas por Juan de Matienzo en *El gobierno del Perú*, publicado un año antes, en 1567 (Zimmerman 1938: 48-52) y, posiblemente, en la petición de Jauja de 1563. Matienzo recomienda que los españoles saquen provecho de los quipus en la administración colonial (Matienzo 1967 [1567]: 51, 55, 56, 92) y el Rey manda explícitamente a los visitadores que utilicen los quipus para averiguar información sobre el tributo incaico, la cual determinaría el límite del tributo permitido en el sistema colonial. Además, manda a los oficiales

españoles que hagan a los indios registrar los bienes y el ganado de la comunidad en un quipu (Toledo 1986-1989: I, 22, 29-30).

Tras la llegada de Toledo al Perú en 1569, Matienzo trabaja como uno de sus consejeros más importantes (Zimmerman 1938: 89-90). Las ordenanzas y estatutos promulgados por Toledo continúan reconociendo y dependiendo de la función importante de los quipucamayos. Después de su visita a la comunidad del hospital de Paria en abril de 1575, Toledo manda que los pastores indígenas de esta comunidad mantengan un registro del ganado del hospital en un quipu (Toledo 1986-1989: II, 44). Las ordenanzas también identifican al quipucamayoc como una de las cuatro personas que debe tener copia de la llave de la caja de la comunidad, adonde se guardan documentos y otras cosas de valor (Toledo 1986-1989: II, 45-46). Quizás aún más significativa es la reacción de Toledo al descubrir que los curas del hospital no habían mantenido un registro del tributo cobrado a los indios. Toledo manda que el administrador del hospital entreviste a los quipucamayos de la comunidad y transcriba los quipus que contienen la información sobre los bienes y el dinero que habían entregado a los curas del hospital. Luego, se utilizó esta transcripción de quipus para arreglar cuentas con los curas (Toledo 1986-1989: II, 41). En Chucuito, en julio del mismo año, Toledo reconoce y oficialmente legitima el rol del quipucamayoc en el mantenimiento de registros económicos relacionados al ganado (Toledo 1986-1989: II, 76-81). En este caso, Toledo explícitamente manda que utilicen tanto quipus como libros:

> Item, las vacas que hay en esta dicha provincia que están aplicadas para la comunidad y hospitales de ella tendrá cuidado de que luego las junte y cuente y hierre y beneficie y se haga cargo de ellas en libro aparte juntamente con los dichos quipucamayos [...]. [...] y mando se notifique a los dichos don Felipe Calisaya y don Felipe Copaca, quipucamayos generales del dicho ganado, para que sepan, vean y entiendan lo que han de ser obligados a guardar y que tengan razón en sus quipus del dicho ganado principal y multiplico y de lo que se vendiere (Toledo 1986-1989: II, 80-81).

Esta ordenanza identifica el nombre del quipucamayoc encargado del ganado y parece otorgarle la misma legitimidad que un escribano alfabético. Dos meses después en una reunión con curacas de Arequipa, Cuzco y Collao, Toledo también manda que utilicen quipus para mantener registros de las actividades de los curas. Estos registros deberían indicar «las ausencias o faltas que hiciere para que los días que faltare se le descuente de su salario y vuelvan a la caja de la comunidad» (Toledo 1986-1989: II, 92).

Es importante señalar que las ordenanzas promulgadas por Toledo raras veces constituyen estatutos universales de aplicación indiscriminada a todas las comunidades andinas. En varias ocasiones, Toledo dice explícitamente que estaba participando personalmente en las visitas para formular ordenanzas y estatutos basados en la índole y las necesidades de cada pueblo y provincia en su contexto particular (Toledo 1986-1989: I, 153, 367; II, 203-204, 217-218). En noviembre de 1575, sin embargo, después de varios años y numerosas visitas, Toledo decide instituir unos reglamentos generales para la constitución y la estructura administrativa del gobierno local de las comunidades indígenas (Toledo 1986-1989: II, 217-266). La primera ordenanza presenta una lista de oficiales que incluye un quipucamayoc: «Primeramente, ordeno y mando que [...] haya en él dos alcaldes y cuatro regidores y un alguacil y un escribano o quipucamayo [...]» (Toledo 1986-1989: II, 218). Loza cita esta ordenanza cuando afirma que Toledo crea un puesto oficial de «ayudante de escribano» para el quipucamayoc, incorporando así oficialmente el quipu en la administración colonial (Loza 2001: 90).

Esta «institucionalización» del quipucamayoc, sin embargo, no es tan definitiva como el pasaje citado parece sugerir. La ordenanza de Toledo reconoce oficialmente que se había usado y que se seguía usando el quipu en la documentación oficial de las comunidades indígenas, pero no revela ninguna intención de incorporar al quipu en la administración colonial como mantiene Loza. Esta inferencia se basa en dos premisas falsas: (1) que Toledo crea un puesto oficial de «ayudante de escribano» para el quipucamayoc; y (2) la aún más curiosa aseveración de que Toledo mandó transcribir documentos administrativos en quipus para facilitar la divulgación de información (Loza 2001: 89-90). Las ordenanzas de Toledo no apoyan estas aseveraciones. Ninguna de las ordenanzas citadas por Loza —ni cualquier otra que yo haya podido encontrar— establece un puesto oficial de «ayudante de escribano» para el quipucamayoc. Además, Toledo nunca manda crear versiones de documentos alfabéticos en quipus. Al contrario, ordena lo opuesto. A pesar de la aparente opción entre un escribano y un quipucamayoc que plantean las ordenanzas, Toledo manda que el escribano de cabildo reduzca a escritura todo lo que la comunidad solía registrar en quipus: «todo lo demás que ser pudiere, que los indios suelen poner en quipus, se ordena y manda que se reduzca a escritura por mando de dicho escribano, para que sea más cierto y durable [...]. [...] porque vendrá a ser el uso del dicho oficio en utilidad y provecho de cada pueblo, reduciendo a escritura los dichos quipus [...]» (Toledo 1986-1989: II, 238).

Las ordenanzas de Toledo reconocen la función del quipucamayoc en las comunidades indígenas, pero no lo institucionaliza como «ayudante de escribano».

La yuxtaposición inicial de escribano y quipucamayoc reconoce el que no siempre hubiera gente letrada disponible para servir de escribano en las comunidades; esto no significa, sin embargo, que el quipu gozara del mismo prestigio que la escritura alfabética. Para Toledo, el quipu era aceptable solo si no había un escribano alfabético. Esta actitud es consecuente con la preferencia expresada por Matienzo, quien recomienda el uso del quipu solamente cuando falta alguien que pueda escribir (Matienzo 1967 [1567]: 51, 55, 56). Además, en una de las primeras visitas en 1570, Toledo manda que se les enseñe a los indios del valle de Jauja a leer y a escribir en castellano (Toledo 1986-1989: I, 61, 63). Quizás no sea casualidad que Toledo haga referencia explícita a los Urin Huancas, cuyo curaca había viajado a España para presentar transcripciones de quipu como parte de su pleito de 1563. El mismo documento que menciona la función del quipucamayoc en 1575 también manda que se establezca una escuela para enseñarles a los niños de la comunidad a hablar, leer y escribir en castellano (Toledo 1986-1989: II, 251).

Todos los estatutos que reconocen la función de los quipucamayos reflejan la campaña de Toledo para controlar los abusos y reducir la corrupción en el virreinato. Durante todo el período colonial, incluyendo los años en los cuales gobernaba Toledo, existía una cultura de corrupción que toleraba, y en muchos casos aun perpetraba, abusos contra los indios. Además, esta corrupción afectaba los ingresos reales. La Corona le había encargado a Toledo reducir esta corrupción y reafirmar y consolidar el poder de la Corona (Zimmerman 1938: 127-129). Con respecto al tratamiento de los indios y la recolección de tributo excesivo, Toledo enfrentaba un problema difícil porque los españoles no tendían a documentar las violaciones de la política colonial. Durante sus visitas, Toledo se dio cuenta del valor del quipu como una alternativa a la evidencia alfabética en la investigación y los juicios de abusos coloniales. Las ordenanzas de Toledo reflejan el mismo tipo de pragmatismo que caracteriza las visitas anteriores. Toledo estuvo posiblemente más dispuesto a dar crédito a los testimonios indígenas en general porque le habían encargado eliminar el maltrato a los indios. En su visita al hospital de Paria, por ejemplo, Toledo instruye explícitamente a los oficiales sobre que prioricen los registros del tributo pagado por los indígenas (Toledo 1986-1989: II, 41-46). El favor que Toledo demuestra para con los indios podría haberle llevado a ser más generoso con el quipu también, pero sus ordenanzas solo constituyen un reconocimiento oficial de prácticas preexistentes de las cuales la administración siempre había dependido para obtener información sobre la sociedad y la historia andinas. Además, estas ordenanzas fueron más un acomodamiento provisional a la realidad de las prácticas sociales de los Andes que una elevación del quipu al mismo nivel que la escritura alfabética. Toledo mantiene el prestigio y la primacía

de la escritura alfabética y establece programas y una política de alfabetización para facilitar la transición del quipu a la documentación alfabética tanto en las interacciones entre las comunidades indígenas y los oficiales españoles como en la administración interna de tales comunidades. A la vez, Toledo reconoce y acepta la interfaz entre la escritura alfabética y el quipu como una solución pragmática y provisional a la incompatibilidad semiótica entre el gobierno colonial español y el sistema socioeconómico andino.

La dependencia de una comunidad predominantemente analfabeta de un registro alfabético concentra efectivamente la mediación política y económica entre la administración indígena y la española en el escribano letrado que entiende ambos lados de la relación. Tal puesto le proporciona al escribano oportunidades irresistibles de aprovecharse de su conocimiento único para enriquecerse, especialmente si la comunidad abandona el quipu completamente. Por eso, Felipe II prohíbe en 1576 que los mestizos ocupen el puesto de notario y Toledo promulga una ordenanza similar un año después (Mannheim 1991: 63, 253, n. 10). Las ordenanzas promueven la alfabetización de las comunidades indígenas justamente para mejorar la compatibilidad entre la administración indígena y el sistema colonial. Pero Toledo también reconoce la falta de escribanos indígenas y, por eso, acepta la función de los quipucamayos como una solución provisional hasta que se pudiera alfabetizar a un número suficiente de escribanos indígenas.

Algunos años después, en 1585, Luis de Capoche hace la recomendación más radical de que los registros de las comunidades se mantengan exclusivamente en quipus porque dice no poder fiarse en los indios ladinos que saben leer y escribir (Capoche 1959 [1585]: 138). Esta perspectiva parece ser marginal, sin ninguna influencia en la administración colonial. Sin embargo, por lo menos un documento más de la misma época nos sugiere que los oficiales españoles insistieron en que los indios hicieran sus registros en quipus. Según Murillo de la Cerda, los corregidores españoles requieren que las comunidades indígenas mantengan registros en quipu aun cuando tienen la capacidad de hacerlo por medio de la escritura alfabética (citado en Salomon 2004: 112-112). Sin embargo, las ordenanzas de Toledo no corroboran esta aseveración.

Los quipus formaban parte de ubicuas y duraderas instituciones andinas y las comunidades indígenas ya habían establecido mecanismos bien definidos para verificar y legitimar estos registros. Las ordenanzas de Toledo adoptan una actitud pragmática que se aprovecha de esta tradición para administrar más eficazmente el virreinato. Por su parte, las comunidades andinas también demuestran su capacidad de adaptarse al nuevo contexto de la Colonia. Las que estaban en constante contacto

con los españoles se dieron cuenta muy pronto de que la escritura alfabética era un medio esencial en el sistema colonial y empezaron a usarla para su beneficio. Esto no quiere decir, sin embargo, que abandonaran inmediatamente el uso del quipu dentro de la comunidad.

Es posible que el uso del quipu en procedimientos legales le haya otorgado cierta legitimidad durante el siglo XVI, pero no se aprecia ninguna progresión nítida según la cual el quipu pasa por un proceso gradual que culmina en la institucionalización de este medio durante la administración de Toledo. Los procedimientos legales y las ordenanzas de Toledo reflejan las exigencias de los intereses políticos y sus necesidades pragmáticas. En el caso de las visitas, el proceso inicial era mucho más desinteresado que el de las encuestas subsiguientes, instigadas por conflictos o desacuerdos entre partidos privados, porque no se había determinado aún el efecto de los testimonios indígenas basados en quipus. Además los visitadores eran oficiales de la Corona encargados de registrar información demográfica y económica de una población dispersa en una enorme área geográfica. La información contenida en los quipus les permitió a los oficiales españoles hacer sus visitas más eficazmente con muy limitados recursos.

Sin embargo, la transcripción de quipus en varios tipos de documentos oficiales no constituye un proceso de legitimización ni de incorporación a la administración, sino más bien de obsolescencia gradual, aunque irregular, de esta dimensión de la interacción entre andinos y españoles. La necesidad de transcribir quipus para los procedimientos legales ilustra la incompatibilidad entre este medio semiótico indígena y el sistema colonial. Los estatutos de Toledo que bosquejan la estructura administrativa de las comunidades indígenas y su deferencia hacia los quipucamayos y sus quipus en casos de abusos cometidos por oficiales seculares y religiosos parecen legitimar y regularizar la función del quipu en el sistema colonial, como mantiene Loza. Sin embargo, es importante recordar que Toledo tenía muchos enemigos (Levillier 1921-1926: VII, 130-146), que no se cumplían todas sus órdenes (Zimmerman 1938) y que solo ocupó el puesto de virrey hasta 1581. Además, en todo caso, cualquier efecto que pudiera haber tenido una sanción oficial del quipu se habría limitado a las comunidades que ya utilizaban este medio semiótico. En otras palabras, las ordenanzas de Toledo solo reconocieron y afirmaron lo que ya estaba pasando; la simultánea campaña de alfabetización revela que esta afirmación oficial de quipus locales solo era una solución provisional para un problema mucho más complejo. El resultado eventual de la interacción entre el quipu y la escritura alfabética tiene que entenderse desde el contexto del poder hegemónico ejercido por las instituciones sociales y políticas de los españoles. En la mayoría de los casos,

cualquier ímpetu que las ordenanzas de Toledo pudieran haber dado a las prácticas basadas en registros de quipus solo fue una licencia temporal que postergó, pero no detuvo, la desaparición inevitable de este medio semiótico en su función de interfaz con la administración colonial.

El Tercer Concilio Limense

En realidad, la reducción dramática de referencias a los quipus en documentos oficiales ocurre no después de 1583 sino después de 1581. Se ha enfatizado que, en 1583, el Tercer Concilio Limense prohibió el quipu y mandó destruir todos los ejemplares de este medio. Se ha supuesto también que, a partir de esa fecha, la administración colonial dejó de aceptar el valor probatorio del quipu en los procesos legales (Loza 1998a: 156). Basándose en este argumento, muchos investigadores han inferido que la prohibición del quipu por el Tercer Concilio interrumpió la continuidad de este medio y contribuyó a su desaparición en general. Sin embargo, es importante distinguir entre esta desaparición de referencias al quipu en documentos alfabéticos y su desaparición general. Tal como la década de 1570 no constituye una época cualitativamente diferente, las últimas dos décadas del siglo tampoco marcan un cambio cualitativo en la actitud de los españoles hacia el quipu.

Es verdad que el Tercer Concilio Limense manda quemar los quipus en 1583, pero este mandato se refería solamente a los quipus relacionados a prácticas indígenas contrarias a la ortodoxia católica:

> Prohíbanse absolutamente los libros que tratan, narran o enseñan intencionalmente asuntos lascivos y obscenos, porque hay que tener en cuenta no solo la fe sino también las costumbres que de esta manera suelen ser fácilmente corrompidas, por la lección de los libros. Castiguen severamente los obispos a los que posean eventualmente tales libros. Los antiguos, escritos por los gentiles, pueden ser permitidos por la elegancia y propiedad del discurso, pero no se han de leer por ninguna razón a los niños. Y como entre los indios, ignorantes de las letras, había en vez de libros ciertos signos de diferentes cuerdas que ellos llaman quipos y de estos surgen no pocos testimonios de antigua superstición en los que guardan el secreto de sus ritos, ceremonias y leyes inicuas, procuren los obispos destruir por completo todos esos instrumentos perniciosos (Tercer Concilio Limense 1990 [1583]: 191).

El motivo tras la prohibición tiene que ver con la superstición y la herejía contenidas tanto en libros como en quipus. Con respecto a los libros, se entiende muy bien que la prohibición no es universal: se aplica solamente a los libros con contenido

herético. Así, incluso basándose exclusivamente en el texto del Concilio, se puede inferir que lo mismo se aplicaba al quipu. Se podría afirmar que las instrucciones del Tercer Concilio con respecto al quipu son posiblemente ambiguas, pero el *Tercer cathecismo*, publicado por el mismo Concilio, clarifica el asunto. El *Tercer cathecismo* manda que los indios hagan quipus para facilitar la confesión de sus pecados (*Tercer cathecismo* 1985 [1585]: 482-483). Este texto deja en claro que la prohibición del quipu por el Tercer Concilio no fue una prohibición universal de todos los quipus sino solo los que se asociaban con la idolatría.

Los investigadores que hacen referencia al Tercer Concilio no mencionan este pasaje en el *Tercer cathecismo* ni mucho menos lo relacionan con la prohibición en las *Actas* del Tercer Concilio. Pierre Duviols, por ejemplo, lee la prohibición de las *Actas* como una condenación universal del quipu sin tomar en cuenta el *Cathecismo* (Duviols 1971: 243). Además, tales argumentos ignoran la continuación del uso del quipu después de 1583. Estudios más recientes reconocen que el quipu seguía cumpliendo una función importante en la administración de comunidades locales. Aunque aceptan la idea de la universalidad de la prohibición declarada por el Tercer Concilio Limense, los autores intentan explicar la aparente contradicción. Frank Salomon y Karen Spalding, por ejemplo, sugieren que, después de 1583, los quipus se limitan al contexto interno de la comunidad (Salomon y Spalding 2002: 860). Sin embargo, es importante desvincular la desaparición del quipu en los documentos coloniales y la prohibición anunciada por el Tercer Concilio. El Tercer Concilio tomó lugar poco después de las reformas administrativas basadas en la visita general llevada a cabo por Toledo en el decenio de 1570, pero estos dos eventos no tienen ninguna relación directa. El rigor de la visita general y las reformas instituidas por Toledo redujeron la necesidad de visitas adicionales en los años siguientes; estas visitas constituían el contexto principal en el cual los quipus pasaban a figurar en la documentación oficial. Es decir, el número reducido de referencias al quipu en el archivo colonial después de 1583 resulta directamente de la reducción de las interacciones administrativas entre comunidades locales y oficiales españoles en el contexto de las visitas. A pesar de esta disminución, hay muchas evidencias sobre el continuado uso del quipu después de 1583, tanto en la administración de comunidades locales como en los tratos con administradores y oficiales españoles. Así, el Tercer Concilio Limense no afectó de ninguna manera la actitud de los oficiales coloniales hacia el quipu.

La orden del Tercer Concilio de destruir quipus idolátricos es más relevante para entender la reacción de los sacerdotes españoles hacia el quipu. Aunque la recepción del quipu por los religiosos corresponde a otro estudio, baste aquí decir que no hay

ninguna evidencia de una campaña de extirpación de quipus después de 1583 provocada por la orden del Tercer Concilio. Esto no quiere decir que no hubiera tal extirpación, pero parece más probable que la orden del Tercer Concilio fuera un vestigio de una práctica que se remontase a los primeros años de la conquista. En 1583, o todos los quipus idolátricos ya se habían destruido, o los quipucamayos habían aprendido a esconderlos de los españoles.

La condenación del quipu proclamada por el Tercer Concilio tiene que ver con ciertos géneros de quipu que los curas habían asociado con la idolatría. Es posible que la condenación ambigua de los quipus relacionados a la «idolatría» haya dado a las autoridades seculares una excusa conveniente para destruir otros quipus seculares que amenazaban los intereses de los españoles. Si un pretexto fuera necesario, los oficiales coloniales podrían alegar idolatría. Es muy claro que se usaba quipus administrativos con la complicidad de los españoles durante toda la época colonial y aun después en algunos lugares, pero parece que algunos géneros de quipus se perdieron. Sin embargo, que yo sepa, solo se registró un caso de un quipu destruido por un español, pero es un caso aislado en Jauja con motivos políticos en vez de religiosos. En su *Miscelánea austral* (1602), Diego de Ávalos y Figueroa explica que durante una visita con el corregidor de Hatun Jauja se encontraron con un indio anciano que llevaba un quipu muy largo y colorido. El indio intentó esconder el quipu, pero el corregidor le obligó a explicar el propósito de una cuenta tan extensa. Según Ávalos y Figueroa, el indio les explicó que el quipu era uno de varios que registraban todo lo que había ocurrido en el valle de Jauja desde la llegada de los españoles y que los guardaba para rendir cuentas al Inca cuando regresara. El corregidor inmediatamente le quitó sus quipus, los quemó y castigó al indio (Ávalos y Figueroa 1602: 151). Es importante notar que el corregidor preguntó sobre el contenido del quipu antes de reaccionar. Si el quipucamayoc le hubiera dicho que el quipu contenía un registro de las obligaciones tributarias, el funcionario no habría tenido ningún problema. En otras palabras, el problema no era el quipu mismo, sino la índole de la información registrada en él, en este caso, acompañada por una declaración tan subversiva como la del regreso del Inca.

Aunque este es el único caso conocido en el cual un español quema un quipu, tenemos que sospechar que ocurrieron episodios similares en otras comunidades andinas. Los criterios posiblemente arbitrarios que se aplicaban para determinar qué quipus se debían destruir podrían haber inducido a los quipucamayos a esconder los quipus no directamente relacionados a sus interacciones administrativas con los españoles.

Los ataques contra el uso del quipu

Esta refutación de la prohibición universal del quipu no niega la posibilidad de cierto antagonismo contra los quipus estadísticos o económicos, pero este fue escaso y, en general, indirecto. Los pocos documentos en los cuales se puede discernir una actitud negativa hacia los quipus exhiben el mismo énfasis en la credibilidad de los quipucamayos que observamos en el caso de Sacaca. Murillo de la Cerda, por ejemplo, asocia la credibilidad de los quipus con la fidelidad de los quipucamayos: «[...] y solo se esta a su buen fee y credito, mediante unos yndios de confianza de aquellos pueblos que les nombran quypo camayos, como Mayordomos de aquellos cuentas y contadores mayores de ellas» (citado en Salomon 2004: 112, n. 3). Sin embargo, Murillo de la Cerda también explica que los oficiales españoles insisten en que las comunidades indígenas mantengan sus registros en quipus en vez de usar escritura alfabética.

Aunque Loza cita el caso de Sacaca como evidencia de que el sistema legal reconoció y aceptó el quipu, Urton se basa en este mismo caso y en la *Política indiana* (1629-1639) de Solórzano Pereyra para sostener el argumento opuesto, a saber, que el quipu sufrió un ataque directo al final del siglo XVI y comienzos del XVII (Urton 1998: 430-431). Urton cita uno de los testigos indígenas en el caso de Sacaca, quien defiende la credibilidad de sus colegas. El testigo explica que se escoge a los quipucamayos por su honestidad y, por eso, no hay fraude ni mentiras en los quipus (AGI 1579: 409v; citado en Urton 1998: 430). Es cierto que las referencias al quipu en la *Política indiana* constituyen el ataque más directo al quipu, pero aun así, el asunto tiene más que ver con la credibilidad del quipucamayoc que con la del quipu mismo. Aunque la obra se publicó entre 1629 y 1639, Solórzano cita el caso de Sacaca, ocurrido en la década de 1570, como un ejemplo de un quipucamayoc indigno de confianza:

> 35. Por esta razon, en un pleyto reñido contra D. Alonso de Sotomayor, Encomendero de Sacaca, sobre tributos demasiados, que se decia haver llevado á sus Indios, ví poner en duda, si tendria por bastante probanza la asercion y deposicion de los Oficiales, que de los mismos Indios se eligen para recoger estos libros, y pagarlos á los Encomenderos, que en el Reyno del Perú se llaman *Quipocamayos*, porque tienen la cuenta y razon de sus *Quipos*, que son unos ramales de hilos de varios colores, en los quales ván dando unos nudos con admirable concierto, y correspondiencia, que les sirven como de letras, y escrituras, de los quales tratan Acosta, y otros Autores.

> 36. Porque aunque no niego que sea esta numeracion y asercion de gran peso quando se halla hecha bien, y como conviene, por ser estos *Quipocamayos* como Oficiales públicos, electos para esta administracion, á cuyos libros se suele dár entera fé, y recurrir como á espejo y fuente de la verdad, segun la opinion de muchos Doctores [...], todavia Yo no me atreveré á dár tal, y tan grande fé y autoridad á estos *Quipos*, porque he oído decir á los que entienden de ellos, que es muy incierta, faláz, é intrincada la forma de hacerlos, y de explicarlos; y también no sé que se pueda afirmar que los *Quipocamayos* se elijan con autoridad pública para este ministerio [...].
>
> 37. Quando aún faltára todo esto, son Indios cuya fé vacila, y asi tambien vacilará la explicacion que dieren remitida á sus *Quipos*, como en semejante caso lo dixo Baldo, enseñando, que el Padre Notario no puede recibir instrumento ante sí en favor de su hijo; y mejor Menoquio, y otros referidos por el mismo Genoa, que dicen, que á los libros de los *Exactores*, ni aún á los de los *Masarios* de alguna Universidad no se les dá crédito, ni hacen fé en perjuicio de tercero.
>
> 38. Esto sería más cierto, si añadiésemos que estos *Quipocamayos* en las dichas declaraciones tratan de su exoneracion, ó por lo menos son parte de aquel repartimiento de Indios, en cuyo favor deponen; con que vendrá a ser menos segura su deposicion [...] (Solórzano Pereyra 1972 [1629-1639]: II, 308-309).

Solórzano Pereyra parece indicar que estuvo presente en el caso de Sacaca, pero esto es imposible. Solórzano nació en 1575 y no llegó a las Indias hasta 1610. Su conocimiento del caso, entonces, tiene que haber venido del archivo colonial, no de su experiencia personal. Solórzano explica que el caso de Sacaca pone en duda que el testimonio de los quipucamayos fuera prueba suficiente. Aun así, reconoce que la opinión general de los españoles es que el quipu es un objeto complejo capaz de registrar información acertada cuando se hace bien. De acuerdo con sus informantes «que entienden de ellos», sin embargo, la forma de hacer y explicar el quipu es «incierta, falaz é intrincada». Así, existe una diferencia de opinión y Solórzano no tiene suficiente evidencia para contrariar satisfactoriamente el bien conocido hecho de que los quipus son registros fidedignos. Su única estrategia, entonces, es cuestionar la persona del quipucamayoc. Solórzano sugiere que, dado que vacila la fe de los indios, su explicación del contenido de sus quipus será igualmente falaz.

En el párrafo 38, Solórzano Pereyra declara que la evidencia más dañina contra la credibilidad de los testigos quipucamayos reside en que son partes interesadas: tienen intereses en el resultado del caso, lo cual significa que su testimonio no será tan fiable como lo sería en otras circunstancias. Por supuesto, se podría decir lo mismo de los testigos españoles pero, evidentemente, para Solórzano su fe cristiana los hace menos inclinados a la decepción. En cualquier caso, la crítica consiste

en un ataque personal contra la credibilidad de la persona del quipucamayoc más que contra el quipu. Solórzano Pereyra mismo explica que el consenso general entre los doctos es que el quipu es un medio acertado y fidedigno.

Debemos tener en cuenta varias cosas al determinar la naturaleza de la evidencia que el caso de Sacaca aporta para la historia del quipu en su relación con la administración española. En primer lugar, este caso fue una disputa entre partidos privados, no el resultado de una visita u otra intervención gubernamental. Los indios de Sacaca alegaron que, hacía treinta años, el recientemente fallecido encomendero, Alonso de Montemayor, les había cobrado demasiado tributo. Así, la administración colonial no tenía ningún interés directo en el resultado del caso. Por supuesto, los acusados harían todo lo posible para socavar la evidencia presentada por los indios. Dado que el sistema legal español se basaba casi exclusivamente en testimonios orales, solo había dos estrategias de defensa: (1) presentar otra versión de los hechos; y/o (2) desacreditar a los testigos de la otra parte. En el caso de Sacaca, los herederos de Alonso de Montemayor no tenían ninguna evidencia documental para contradecir el testimonio de los testigos de vista. La única opción, entonces, era la de intentar desacreditar a estos testigos, quienes eran los mismos individuos que habían pagado el tributo y que guardaban los quipus que lo registraban. Sin embargo, el efecto que este caso pudo haber tenido sobre la legitimidad del quipu en el sistema legal fue muy limitado debido a que los indios ganaron el pleito y a que no fue un caso de mucha importancia. De todas maneras, los herederos de Montemayor no cuestionaron la legitimidad del quipu sino la credibilidad de los testigos.

Las pocas fuentes que sugieren una actitud negativa hacia los quipus parecen ser casos anómalos y aislados, motivados por contextos políticos o personales particulares, más que tendencias generales. Además, es importante enfatizar una vez más que el sistema legal del siglo XVI no se basaba en precedentes de una ley común, como en el caso de Inglaterra. Los jueces españoles tenían que aplicar las Leyes de Indias y varias otras ordenanzas y decretos relevantes para cada caso. Se determinaban los hechos del caso por medio de entrevistas orales con testigos. El *locus* de credibilidad era la persona del testigo y no el registro secundario. Todos los quipus que se aceptaron como evidencia en procedimientos legales se rindieron oralmente y se transcribieron en escritura alfabética. Los jueces aceptaron estos testimonios tal como lo hicieron con otros testimonios orales, sujetándolos a los mismos criterios de legitimidad. En los procedimientos legales, se admitieron transcripciones de quipus registradas por un notario antes o durante los procedimientos mismos, pero estas transcripciones solo se produjeron junto

con la lectura oral del quipucamayoc, cuya legitimidad derivaba de su estado de testigo de vista.

Aparte de los quipus historiográficos, para los cuales los mismos criterios no se aplican, la única excepción que conozco es la presentación que hicieron los curacas de Chucuito de quipus de la época incaica para responder a las preguntas de la visita de 1567 (Diez de San Miguel 1964 [1567]: 26-27). En la mayoría de casos de quipus económico-administrativos, es muy claro que el quipucamayoc que testifica es el mismo que fabricó el quipu que contiene la información presentada. El que los testigos tuvieran un registro material de la información del caso solo contribuye a su credibilidad. Los documentos del caso de Sacaca, por ejemplo, establecen claramente que los testigos que leen sus quipus son los mismos que crearon esos registros treinta años antes. Es decir, la legitimidad del testimonio dependía del conocimiento del testigo, quien además había registrado ese conocimiento en un quipu. El énfasis en la credibilidad del testigo también se refleja en la declaración de Alonso Yanxi, en la cual se vincula la veracidad del quipu con la credibilidad del quipucamayoc. En otras palabras, tal como en el caso de los documentos escritos, el medio mismo es neutro; la credibilidad de los quipus depende de la credibilidad del quipucamayoc.

En teoría, los acusados en este y otros casos podrían haber intentado demostrar la falibilidad del quipu y, de esa manera, desacreditarlo. Esta estrategia hubiera requerido algún tipo de conocimiento de las convenciones del quipu, pero no hay ninguna indicación de que hubiera tal conocimiento ni de que se cuestionara de tal manera la legitimidad del quipu. Al contrario, el precedente más saltante en el sistema legal colonial fue que los quipucamayos eran testigos fidedignos y que el quipu era un medio preciso y acertado.

Conclusiones

Tal como señala Beatriz Loza, el número de referencias a los quipus en documentos coloniales se reduce dramáticamente a partir de 1580. Algunas crónicas de finales del siglo XVI y XVII todavía citan a quipucamayos como fuentes de información, pero dicha instancia no es tan prevalente como antes. Las referencias a quipus administrativos se reducen dramáticamente también. Pero esta reducción no tiene nada que ver con la prohibición anunciada por el Tercer Concilio Limense ni con el supuesto rechazo de la legitimidad del quipu por oficiales coloniales. No hay ninguna evidencia de que se produjera tal rechazo. Parecería lógico concluir que la reducción dramática de referencias al quipu corresponde a la desaparición de este medio. Tal conclusión no sería de todo incorrecta. Las reducciones llevadas

a cabo por la administración colonial, y más notablemente por Toledo durante el decenio de 1570, ocasionaron una reestructuración de las relaciones sociales, económicas y políticas. Uno de los elementos de esta reestructuración consistió en el desplazamiento del quipu y la introducción de la escritura alfabética. A través de todo el siglo XVI, la administración colonial ordenó repetidas veces que se enseñara a los indios a leer y escribir para facilitar su conversión a la fe cristiana y su asimilación al sistema colonial. Así, parece que, en los lugares donde se inculcó el alfabetismo, el quipu cayó en desuso. Sin embargo, esto no quiere decir que la escritura alfabética eclipsara completamente al quipu, incluso dentro de las comunidades que se alfabetizaron. Ya a mediados del siglo XVI, las comunidades de Jauja estaban participando activamente en el sistema legal colonial, comisionando documentos alfabéticos para procedimientos legales en contra de los conquistadores. La campaña de alfabetización también se enfocó explícitamente en Jauja. Aun así, muchos años después los indios seguían manteniendo quipus para el uso interno (Ávalos y Figueroa 1602: 151).

Un factor aún más importante en la aparente desaparición de los quipus estadísticos e historiográficos a finales de siglo XVI fue la reducción del número de visitas y otras formas de intervención administrativa en los asuntos de las comunidades indígenas. Antes de 1580, la gran mayoría de referencias a quipus administrativos aparece en documentos producidos en el contexto de visitas oficiales. Pero el número de visitas hechas en las décadas de 1580 y 1590 es mucho menor que en las décadas anteriores. La preeminencia del quipu en el decenio de 1570, el cual Loza identifica como el período de «legitimación» oficial del medio, es meramente el resultado natural del mayor número de visitas ejecutadas por la administración de Toledo. Las visitas oficiales requerían una interacción directa entre oficiales coloniales y administradores indígenas. Esta interacción produjo una documentación en la cual figuraban prominentemente los quipus.

En su historia del quipu en el sistema legal, Loza reconoce que este medio semiótico no desapareció después de 1583 y sugiere que el uso del quipu se retiró a espacios informales (Loza 1998a: 156; véase también Salomon y Spalding 2002: 860). Aunque es posible que se siguiera fabricando quipus específicamente, y quizás en algunos casos exclusivamente, para las interacciones con los españoles, es importante recordar que la gran mayoría de los quipus transcritos al español alfabético en las visitas u otros procedimientos jurídicos fueron registros internos de la comunidad. Los quipus de tributo colonial, por ejemplo, servían para registrar los bienes y servicios rendidos al encomendero y, a la vez, para la administración interna de la misma. En tal sentido, la reducción del volumen

de documentación referida al quipu no ocurrió porque los quipucamayos se retiraran del sistema legal sino porque el sistema legal se retiró de las comunidades indígenas. El espacio en el cual se utilizó el quipu después de 1583 es informal solo desde la perspectiva de las instituciones españolas. Los quipucamayos continuaron funcionando formalmente en sus comunidades, tal como lo reconocen y reafirman las ordenanzas de Toledo. Además, en 1639, Pedro Ramírez de Águila explicó que el gobierno de las comunidades indígenas todavía incluía un puesto oficial de quipucamayoc (Ramírez del Águila 1978 [1639]: 124-125). Algunos años después, en 1644, Pedro de Berrio Manrique presentó una serie de transcripciones de quipus que documentaban la participación de varios pueblos en la *mita* en la Plaza de Armas.[1] Casi cien años más tarde, algunas comunidades todavía seguían utilizando el quipu en su administración interna (Assadourian 1998: 30).

Después de 1580, la reducción en el número de contextos en los cuales los españoles pedían que los quipucamayos leyeran sus quipus fue conduciendo a la escasez de referencias a este medio indígena, lo que no significa que hubiera una reducción del uso por las comunidades. La presencia o ausencia de transcripciones de quipus en los documentos de cualquier período no son indicador válido de la desaparición o supervivencia del quipu. Es cierto que, a través del tiempo el quipu, empezó a desaparecer, pero la caducidad de este medio se debió más a la difusión del alfabetismo y al deterioro de las instituciones socio-económicas tradicionales que a la supuesta prohibición universal de este medio.

Bibliografía

Assadourian, Carlos Sempat
1998 «La creación del quipu con las cuerdas de los precios». *Población y sociedad* 5, 5-75.

Ávalos y Figueroa, Diego de
1602 *Primera parte de la Miscelánea Austral de don Diego Davalos y Figueroa en Varias Coloquias, Intercolutorea Delia y Cilena, con la Defensa de Damas dirigida a al excellentissimo don Luis de Velasco, Cavallero de la Oden [sic] de Santiago, Visorey, y Capitan general de los Reynos del Piru, Chile, y Tierra firme*. Lima: s/i.

[1] «Informacion presentada por don Pedro de Berrio Manrrique, vecino feudatario y procurador general desta ciudad, sobre la poca participacion de indios en la mita en la plaza de armas, por culpa del incumplido de los coregidores de los partidos». Archivo Regional del Cuzco, Cabildo, leg. 14, c. 26 [1644].

Capoche, Luis
1959[1585] *Relación general de la Villa Imperial de Potosí*. Madrid: Atlas (Biblioteca de Autores Españoles, 122).

Collapiña, Supno, *et al.*
1974[1542/1608] *Relación de la descendencia, gobierno y conquista de los Incas*. Juan José Vega (ed.). Lima: Biblioteca Universitaria.

Diez de San Miguel, Garci
1964[1567] *Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567*. Waldemar Espinoza Soriano (ed.). Lima: Casa de la Cultura del Perú.

Duviols, Pierre
1971 *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: l'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660*. París: Institut Français d'Etudes Andines y Editions Ophrys (Travaux de l'Insitut Français d'Etudes Andines, 13).

Espinoza Soriano, Waldemar
1971-1972 «Los Huancas, aliados de la conquista: tres informaciones inéditas sobre la participación indígena en la conquista del Perú, 1558, 1560, 1561». *Anales Científicos de la Universidad del Centro* 1, 9-407.

Esteve Barba, Francisco
1992 *Historiografía indiana*. Madrid: Gredos.

Lara, Jesús
1966-1967 *La cultura de los Incas*. 2 vols. La Paz: Los Amigos del Libro.

Levillier, Roberto
1921-1926 *Gobernantes del Perú: Cartas y papeles, siglo XVI*. 14 vols. Madrid: Juan Pueyo y Sucesores de Rivadeneyra.

Loza, Carmen Beatriz
1998a «Du bon usage des quipus face à l'administration coloniale espagnole (1550-1600)». *Population* (French Edition; Institut National d'Études Démographiques) 53(1-2, *Population et Histoire*), 139-159.
1998b «Juger les chiffres: Status des nombres et pratiques de comptage dans les dénombrement andins, 1542-1560». *Histoire & Mesure* 13(1-2), 13-37.
2000 «El quipu y la prueba en la práctica del Derecho de Indias, 1550-1581». *Historia y Cultura* 16, 11-34.
2001 «El uso de los quipus contra la administración colonial española (1550-1600)». *Nueva síntesis* 7-8, 59-93.

Mannheim, Bruce
1991 *The Language of the Inka since the European Invasion*. Austin: University of Texas Press.

Matienzo, Juan de
1967[1567] *Gobierno del Perú*. Guillermo Lohmann Villena (ed.). Paris y Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

Murra, John V.
1981 «Las etnocategorías en un khipu estatal». En Heather Lechtman y Ana María Soldi (eds.), *La tecnología en el mundo andino: Runakunap kawsayninkupaq rurasqankunaqa*. Vol. 1. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 433-442.

Platt, Tristan
2002 «"Without Deceit or Lies": Variable *Chinu* Readings during a Sixteenth-Century Tribute-Restitution Trial». En Jeffrey Quilter y Gary Urton (eds.), *Narrative Threads. Accounting and Recounting in Andean Quipu*. Austin: University of Texas Press, 225-265.

Ramírez del Águila, Pedro
1978[1639] *Noticias políticas de Indias, y relación descriptiva de la Ciudad de la Plata Metropoli de las Provincias de los Charcas, y nuevo Reyno de Toledo en las Occidentales del gran Imperio del Piru*. Jaime Urioste Arana (ed.). Sucre: Universitaria.

Salomon, Frank
2004 *The Cord Keepers. Khipus and Cultural Life in a Peruvian Village*. Durham y Londres: Duke University Press.

Salomon, Frank y Karen Spalding
2002 «Cartas atadas con quipus: Sebastián Francisco de Melo, María Michaela Chincano y la represión de la rebelión de Huarochirí de 1750». En Javier Flores Espinoza y Rafael Varón Gabai (eds.), *El hombre y los Andes: Homenaje a Franklin Pease G.Y.* Vol. 2. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 857-870.

Santillán, Fernando de
1950[1563] «Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los incas». En *Tres relaciones de antigüedades peruanas*. Marcos Jiménez de la Espada (ed.). Asunción, Paraguay: Guarania.

Solórzano Pereyra, Juan de
1972[1629-1639] *Política indiana*. 5 vols. Madrid: Atlas.

Tercer Concilio Limense

1985[1585] *Tercero cathecismo y exposición de la doctrina christiana, por sermones*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 333-778 (Corpus Hispanorum de Pace 26(2)).

1990[1583] «Tercer Concilio Limense». En Francesco Leonardo Lisi (ed.), *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 103-227.

Toledo, Francisco de

1986-1989 *Francisco de Toledo: disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú*. Introducción de Guillermo Lohmann Villena. 2 vols. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Sevilla.

Urton, Gary

1998 «From Knots to Narratives: Reconstructing the Art of Historical Record-Keeping in the Andes from Spanish Transcriptions of Inka *Khipus*». *Ethnohistory* 45(3), 409-438.

2002 «An Overview of Spanish Colonial Commentary on Andean Knotted-String Records». En Jeffrey Quilter y Gary Urton (eds.), *Narrative Threads: Accounting and Recounting in Andean Khipu*. Austin: University of Texas Press, 3-25.

Zimmerman, Arthur Franklin

1938 *Francisco de Toledo, Fifth Viceroy of Peru, 1560-1581*. Caldwell, Id.: Caxton.

Quipus y confesión en el *Ritual formulario* de Juan Pérez Bocanegra[1]

Regina Harrison

Vivimos en una época de memoria digitalizada. Tenemos máquinas contestadoras de teléfono con alertas para los usuarios; identificadores de llamadas que nos dicen quién acaba de comunicarse, aun cuando no hayamos atendido el teléfono o no nos hayan dejado un mensaje; correos electrónicos almacenados en chips de computadora que solo buscamos ante un litigio legal; radios digitales con funciones que nos permiten recordar dónde queda sintonizado el dial cuando conducimos; computadoras que registran cuántas veces los usuarios han ingresado en una página de internet. Ante todos estos artefactos electrónicos que claramente nos ayudan a «recordar», es difícil imaginar una época en la cual la discusión sobre la memoria se diera en el ámbito teológico; una época en la que si un penitente olvidaba al menos un solo pecado, le esperaban las llamas del infierno y la condena eterna. El quipu es un sistema sofisticado para registrar información previo a nuestra era tecnológica y tan importante en el antiguo virreinato del Perú como lo son hoy en día los diferentes artefactos electrónicos. El quipu, asimismo, fue objeto de investigaciones teológicas entre clérigos e indígenas en las parroquias del virreinato del Perú.

En su importante estudio sobre los sistemas de escritura mesoamericanos, Joyce Marcus explica que la función de los quipus peruanos es la de «guardar un registro para tener control de las transacciones económicas» (1992: 27). En otras definiciones, se los describe por su función contable y se los identifica

[1] Una versión de este estudio se publicó en inglés con el título «Perez Bocanegra's *Ritual formulario*: *Khipus* and Confessionals» en Quilter y Urton 2002: 266-290. Agradezco a María Verónica Muñoz por su traducción del texto original.

frecuentemente como un «nudo» o una cuenta hecha de nudos. La expresión verbal adecuada sería «leer nudos» o «contar por nudos» (Durán 1990: 773-774). Sin embargo, en lengua española, el verbo «contar» no solo se refiere al ámbito contable (o numérico), sino también al hecho de narrar una historia, de construir un relato. Este último significado está implícito en la descripción que el Inca Garcilaso de la Vega realiza del quipu, donde da fe del uso de los nudos para contar historias, recitar poemas, hablar del sistema legislativo y religioso, amén de la función cuantitativa ya mencionada.

Los quipus coloniales fueron útiles para transmitir diferentes tipos de información. En 1542, Cristóbal Vaca de Castro usó cuatro antiguos quipucamayos, historiadores oficiales de los incas, para obtener información sobre genealogías e historia (Urton 1990: 43). Por otro lado, Polo de Ondegardo reunió en 1559 a 465 hombres y mujeres, algunos de los cuales eran especialistas en quipus, para recuperar la historia inca (Duviols 1977: 116). Otras dos instancias del uso histórico de los quipus son mencionadas en la *Historia de los Incas* (1942) de Pedro Sarmiento de Gamboa, quien consultó a más de cien especialistas en quipus. Estos relatos históricos fueron luego verificados por 42 descendientes de la nobleza inca (Urton 1990: 19). Cristóbal de Molina, conocido como «El Cuzqueño», en su *Relación de las fábulas y ritos de los Ingas*, es uno de los primeros en vincular la lectura de los hilos con prácticas cristianas españolas: «[…] estos quipus que cassi son a modo de pavilos con que la biejas re[z]an en nuestra España salvo ser ramales» (1988 [1573]: 58).

La observación de Molina en cuanto a las similitudes de los quipus y el ritual cristiano de la oración del rosario se complementa con otros datos sobre el rol de los quipus en la conversión al catolicismo. En una carta escrita en 1576, José de Acosta describe una escena en la cual unos hombres viejos que lloran le muestran los nudos y los hilos o cordeles que los ayudan a recordar las enseñanzas de la doctrina cristiana: «[…] algunos viejos de ochenta y noventa años acudían a mí llorando y mostrándome unos cordeles, los nudos con que tenían señaladas las cosas que van aprendiendo de la doctrina en aquellos días» (1954b: 280). Acosta escribe que, en la misión de Juli (1577), los hombres y las mujeres sentados separadamente en la pequeña plaza recitaban en comunidad las oraciones y la doctrina cada domingo. Con la ayuda de un maestro nativo, rezaban «pasando unos quipos o registros que tienen, hechos de cordeles con nudos, por donde se acuerdan de lo que aprenden como nosotros por escrito» (1954b: 287).

Acosta fue una de las personas elegidas para trabajar en la monumental *Doctrina christiana* de 1584, y luego en el *Confessionario* y en el *Tercero cathecismo* de 1585.

Sus observaciones sobre la utilidad de los quipus como artefactos para registrar información —similares a la escritura— pudieron haber contribuido a la mención de los quipus en el *Tercer cathecismo*. Puntualmente, cuando el narrador habla en el duodécimo sermón acerca de la confesión, afirma a los indígenas de su parroquia que no se confiesan correctamente porque no enumeran sus pecados, razón por la cual serán condenados. Sin embargo, de acuerdo al sermón, existe la posibilidad de que los penitentes andinos corrijan este error:

> Lo primero, hijo mio, has de pensar bien tus peccados, y hazer quipo dellos: como hazes quipo, quando eres tambocamayo, de lo q(ue) das ydelo q(ue) deuen: assi haz quipo delo que has hecho, contra Dios y contra tu proximo, y qua(n)tas vezes: si muchas, o si pocas. Y no solo has de decir tus obras: sino ta(m)bien tus pensamientos malos […] Despues de auer te pesado [sic], y hecho quippo de tus peccados por los diez mandamientos, o como mejor supieres, has de pedir a Dios perdon (Tercer Concilio Limense 1985 [1585]: 482-483).

De acuerdo al duodécimo sermón, recién entonces puede el penitente acercarse al sacerdote: «Hecho esto muy bien, hincadas las rodillas ante el Padre, di todos tus peccados quantos vinieren a tu memoria, que no los ayas confessado, y todos quantos te preguntare el Padre, sin callar ninguno (Tercer Concilio Limense 1985 [1585]: 483).

Si bien Acosta y los otros autores de sermones coloniales escriben acerca del uso piadoso de los quipus en 1576 y 1577, un cambio de actitud tiene lugar algunos años después. El Tercer Concilio de Lima, en el artículo 37 de las actas promulgadas en 1583, afirma que se les deben quitar los quipus a los indígenas:

> […] y porque en lugar de libros los indios han usado y usan unos como registros hechos de diferentes hilos que ellos llaman quipos, y con estos conservan la memoria de su antigua superstición y ritos, ceremonias y costumbres perversas, procuren con diligencia los obispos que todos los memoriales o quipos que sirven para su superstición, se les quiten totalmente a los yndios (Bartra 1982: 103).

A pesar de esta decisión y condena contra los quipus en 1583, el sermón de 1585 ya citado recomienda el uso del quipu para listar los pecados. Incluso hacia el 1600 aún hay reportes en la *Crónica anónima* acerca de indígenas en la región cuzqueña que usan quipus durante la confesión: «haciendo memoria por unos cordeles y ñudos de diferente color para confesarse generalmente» (Mateos 1944: 101).

El acto de la confesión: cuentas y conciencia

En Europa, donde tuvo origen el ritual de la confesión cristiana, las «ayudas memoria» también se recomendaban. Por ejemplo, San Agustín menciona el uso de uno que resulta útil. La palabra SALIGIA es un acrónimo a partir de la primera letra de cada pecado capital: *superbia* (la soberbia), *avaritia* (la avaricia), *luxuria* (la lujuria), *ira* (la ira), *gula* (la gula), *invidia* (la envidia) y *acedia* (la acidia o pereza) (Lea 1896: 236). En *La confession coupée* (Paris, 1751), leemos acerca de la práctica de listar cada pecado en un trozo de papel similar a las tarjetas o fichas de un índice. De esta manera, el penitente se preparaba para la confesión dando vuelta a cada papel o ficha antes de presentarse ante el confesor (citado por Lea 1896: 414). Si bien algunos sacerdotes aceptaban que los penitentes llevaran notas escritas a la hora de la confesión, en 1602 el Papa prohibió el uso de texto escrito durante el acto del sacramento. Este pedido en pos de generar un diálogo ininterrumpido resultaba esencial ya que la sinceridad y la honestidad del penitente surgen a partir de una serie de preguntas cruzadas con las que el confesor «prueba la conciencia del pecador hasta el final» (Lea 1896: 367).

El acto de la confesión no era una ceremonia completamente nueva para los nativos andinos. Las páginas presentes en una «Instrucción», escrita por Polo de Ondegardo entre 1561 y 1571, advierten a los sacerdotes españoles que los nativos de la sierra y de la costa tradicionalmente se confiesan a hombres y mujeres chamanes. En su costumbre, se decía la confesión y el penitente revelaba sus pecados, o bien ayudado por una piedra que frotaba sobre su cuerpo, o bien agarrando pajas largas o cortas (Polo de Ondegardo 1985 [1585]: 260-268). Si bien la confesión al oído y la absolución de las faltas pudieron haber sido similares en lo formal, la naturaleza de los pecados difería en ambas culturas. *Hucha* y *cama* son palabras quechuas que denotaban pecado; ambas suponen una deuda y obligación para con la sociedad, si bien *hucha* fue el lexema preferido de los sacerdotes españoles. R. T. Zuidema (1982, 1989) señala que, en el contexto de la sociedad inca, era un pecado —*hucha*— actuar contra un señor o pensar mal de él, e incluso desatender las tareas en el calendario ritual. Gerald Taylor nota que *hucha* implica la relación entre pecado, ley y transacción, unida a una preocupación moral tanto como al mantenimiento de las obligaciones rituales (1987: 30).

A inicios del siglo XVII, el sacerdote Juan Pérez Bocanegra se preocupa por el uso persistente de los quipus en los Andes cuando los indígenas realizan el sacramento de la confesión cristiana. Siendo un gran conocedor del idioma quechua, Pérez Bocanegra fue examinador general de quechua y aimara en la diócesis de Cuzco mientras cumplía su misión de párroco de Belén, en el distrito de Cuzco,

y de sacerdote en la parroquia de Andahuaylillas de la provincia de Quispicanchi (véase Mannheim 1991: 146). El *Ritual formulario* de Pérez Bocanegra, un manual de confesión escrito en 1622 pero publicado recién en 1631, describe con detalle el uso de los quipus y da ejemplos de la propia experiencia del autor en la región de Cuzco. Su reclamo en contra del uso de los quipus muestra su dedicación activa a la conversión de los indígenas en su parroquia.

Como señala Diane Hopkins, la fecha de escritura de su manual de confesión es una época convulsionada: el rey de España había ordenado que los jesuitas se hicieran cargo de Andahuaylillas (1621) pero el cabildo eclesiástico se manifestó en contra de la decisión, sosteniendo que los jesuitas tenían motivaciones económicas para hacerse cargo de dicha parroquia. Pese a ello, en 1628, los jesuitas tomaron el control parroquial y liberaron a Pérez Bocanegra de su responsabilidad allí. Recién en 1636, Pérez Bocanegra fue restituido en la parroquia (Hopkins 1983: 186-187). Aun en esos años de disputa por el poder parroquial (1621-1628), él logró asegurarse el apoyo para imprimir su manual de confesión. Las autoridades de las órdenes seculares y regulares correspondientes otorgaron las licencias para aprobar el *Ritual formulario*, entre las que se contaban el obispo de Cuzco (1622), el visitador general y tesorero de la Catedral de Cuzco (1626), la autoridad máxima de los jesuitas del Colegio de Cuzco (1627), el archidiácono de Cuzco (1628) y un monje dominico de Lima (1628).

Con celo misionero, Pérez Bocanegra hizo muchas observaciones sobre las costumbres andinas de sus parroquianos. Dedica especial atención a los quipus, siendo vehemente en su protesta contra el uso de los nudos en varias páginas *ad longum* y, en sus propias palabras, cuando se dirige a sus compañeros sacerdotes y no traduce al quechua, él mismo anota:

> Advierta tambien mucho el Confessor, que en esta ciudad, y fuera della haze(n) vna cosa algunos Indios, è Indias (que se llama(n) hermanos mayores, y hermanas mayores entre ellos mismos:) y se les puede(n) poner nombre de alu(m)brados, y aturdidos, acerca de ciertos quipos, ñudos, y memorias, que traen para confessarse, como escrituras, y memoriales dellos. Porque estos tales Indios, y particularmente las Indias, enseñan a otras a se confessar por estos ñudos y señales; que los tiene(n) de muchos colores, para hazer diuision de los peccados, y el numero de los que an cometido, ò no, en esta manera (Pérez Bocanegra 1631: 111).

Con los sacerdotes/chamanes nativos, antes de ser interrogados por un sacerdote católico, los indígenas aprenden a hablar de sus pecados, tanto de los propios como de los de otras personas:

> […] los [pecados] que an cometido, ó los agenos que nunca cometieron. Porque les preguntan, que tanto tiempo à que no se confiessan: y si ocultaro(n) algun pecado en las confessiones passadas, que pecados eran; las vezes, y numero dellos: y particularmente, que les diga(n) los nombres de las mujeres, ò varones con quien ofendieron a Dios: y luego les mandan decir al Padre (Pérez Bocanegra 1631: 111-112).

Instruidos en las reglas de la confesión según el código de los ancianos del pueblo, los indígenas debían entonces enfrentarse cara a cara con el sacerdote. Sin embargo, los ancianos usaban a menudo los quipus para sus propios fines, como forma de recordar exactamente qué pecados debían decirse y cuáles debían ocultarse en la confesión cristiana:

> Y […] les manda uayan atando ñudos en sus hilos, que llama(n) *Caitu*, y son los pecados que les enseñan (los maestros, y maestras desta manera de confessar) los quales parecen: añadiendo, y poniendo en sus ñudos otros, que jamas cometiero(n) mandandoles, y enseñandoles, a que digan es pecado el que no lo es, y al co(n)trario (Pérez Bocanegra 1631: 112).

Algunas de las confesiones resultaban totalmente inapropiadas, lo cual levantaba las sospechas del sacerdote:

> Enredandose en millares de errores, con estos quipos, y memorias. Demas de que no confiessan los pecados que an hecho: porque estos no los dizen al Confessor, sino solos los que les an enseñado estos tales Indios, è Indias; que los tienen por pecados, y los que an cometido no (Pérez Bocanegra 1631: 113).

¿Qué era exactamente lo que los 'falsos' maestros recomendaban confesar? Por fortuna, para ayudarnos a conocer estos pecados, tenemos los testimonios de los juicios de extirpación de la idolatría. Las confesiones de los hombres y mujeres chamanes quedaron registradas por los testigos cuando los culpables eran llevados ante la iglesia para confesar. En un texto de Acas (1656), cerca de Cajatambo, el testimonio del indígena Hernando Hacaspoma fue recolectado:

> mandaban los biejos y camachicos que tan sola(men)te comfesasen a sus curas que comian carne los dias de cuaresma o vijilias faltaban de missa y juraban por Dios que estos no eran pecados para comfesarlos con sus echiseros porque no los tenian por pecados y que los pecados de sensualidad y tratar con solteras los solteros tanpoco era pecado entre ellos y estos podian comfesar al cura ni los pecados de pensamiento lo eran tanpoco (Duviols 2003: 343).

Estas transcripciones a menudo revelan las acciones consideradas pecaminosas por parte de los indígenas, como se muestra en el testimonio de Acas (1656):

> los mandaban y doctmatisaban que quando se fuese a comfesar por tiempo de cuaresma con sus curas … ni tampoco comfesasen aquellos pecados que comfesaban con sus comfesores magças y echiceros a su modo jentilico que era no guardar sus ayunos el bolber a mugeres que les abian ofendido el no haser sus ofrendas y sachrificios a sus malquis el entrar en las yglesias cuando los hasian el jurar falso segun el rito antiguo dellos que era cojer la tierra en la mano y besarla y desir *caimi alpai Caimi marcai* porque si desian algun pecado destos a los saserdotes y curas bernian en conosimiento de sus ydolatrias (Duviols 2003: 342-343).

Bajo ninguna circunstancia los penitentes deberían hacer mención de los ídolos o la idolatría por miedo a la persecución, como surge en el texto de 1586: «que quando se fuesen a comfesar por tiempo de quaresma con sus curas no descubriesen ni comfesasen estas ydolatrias porque no se supiesen y descubiertas las afrentasen» (Duviols 2003: 342). Esta admonición está cuidadosamente anotada por Guaman Poma en una escena de confesión al aire libre, en la que el indígena pide la absolución con esta frase reveladora: «Confiésame, padre, de todos mis pecados. No me preguntes de las *uacas*, ýdolos» (Guaman Poma 2006 [1615]: 635 [649]). El horror indígena a la confesión hace alusión a las campañas de extirpación de idolatría, cuando los oficiales eclesiásticos investigaban las prácticas cristianas y paganas de los indígenas en sus parroquias con el intento de abolirlas. Muchos objetos sagrados —*huacas*— fueron destruidos o arrebatados y muchos indígenas no creyentes fueron castigados (véase A. Acosta 1987; Duviols 1977).

En las confesiones andinas registradas en el *Ritual formulario*, el cuidadoso Pérez Bocanegra afirma que los sacerdotes interrogaban a los indígenas de manera tan exhaustiva que a menudo ellos admitían que los ancianos les habían enseñado la forma de usar los quipus para lograr una confesión «aceptable» ante los curas: «Assi me lo mandaron, y dixero(n) los hermanos, y hermanas, lo dixesse por estos ñudos: y dizen, que son confessiones generales» (1631: 112). Él también nos dice que algunos pecados eran confesados y otros se ocultaban, e incluso el tamaño del quipu creaba tal confusión que el propio confesor acababa dudando: «Demanera[sic], que no saben lo que se confiessan, ni dizen, y ponen al Confessor en confusion, assi juzgando, como absolvie(n)do» (1631: 112). Y también afirma: «[…] muchos Indios, è Indias, […] traen un orillo destos ñudos, mayores que el grandor de vna bola de bolos» (1631: 134 [sic: 114]). El escritor incluso descubre que estas dificultades en la comunicación se perpetuaban más adelante y con otras personas, dado que los quipus se compartían entre quienes iban a confesarse:

> […] y è hallado, que guardan semejantes ñudos, para otra confession, aunque la hagan dentro de breue tiempo, ò para otro año. Y que los presta(n), y dan los que se an de confessar de nueuo, ora sean moços ò moças, viejos, ò viejas: aduirtiendoles, que pecados an de decir en cada color, ò ñudo: y mudan uno, y otro Confessor, porque no los çonozcan (Pérez Bocanegra 1631: 112).

De esta manera, según la experiencia de Pérez Bocanegra, es mejor desaconsejar el uso de estas «ayudas memoria» y prohibir que se visite a los ancianos que hacen sesiones preparatorias para la confesión: «El remedio que yo hallo es, mandarles no se junten a semejantes consejos, castigandoles si los hizieren, que no se confiessen por estos ñudos, quitandoselos, sin dexarles de dezir por ellos palabra» (1631: 113-114). Como mejor solución, el sacerdote propone usar el manual de confesión escrito por él mismo y quemar esas madejas de nudos: «enseñarles à confessar conforme este Confessionario quitándoles aquellas cuentas, y ñudos, y quemandolos en su presencia. Y no darles el Sacramento de la Eucaristia, hasta tenerlos reduzidos, al buen orden de se confessar sin semeja(n)tes enredos, y defetos» (1631: 134 [sic: 114]).

Con o sin los quipus, el asunto de enumerar la lista de pecados resultaba difícil para los indígenas. Según la doctrina cristiana, el examen de conciencia previo a la confesión generalmente permitía al penitente reflexionar sobre las faltas veniales y mortales cometidas desde su última confesión. De igual modo, Pérez Bocanegra nos recuerda que hacer una enumeración de faltas era una práctica ya conocida en los Andes: «[…] es necessario declarar el numero de los pecados, para que la confession sea entera. Y quando al penitente no se le acuerda determinadamente, enseñele à dezir quantos pecados le parece a cometido, poco mas, ò menos» (1631: 106). Sin embargo, unas páginas después, él confiesa lo que en realidad ocurre:

> Ni tampoco declara el numero de los pecados (poco mas, ò menos) que a cometido, que es necesario para la integridad de la confession. Antes si dize jurò diez vezes, otras diez, se emborrachò, fornicò, hurtò: sin añidir, ni quitar en quantos pecados confiessan este numero (1631: 137 [sic: 117]).

Años después, el obispo Alonso de la Peña Montenegro aún lamenta la falta de precisión en la confesión de los indígenas andinos. Nuevamente, el número mágico que aparece en boca indígena es el diez:

> […] por ser tan torpes; y rudos, no saben aueriguar el numero: y si el Confessor les obliga a que digan quantas veces dexaron de oir Missa, dizen que diez veces; y si les pregunta quantas vezes se embriagaron? responden, que diez vezes: y si quiere saber

> quantas vezes juraron con mentira, ò creyeron en sueños, ò quebrantaron las fiestas, a todo responden que diez vezes. […] Y si el Confessor les arguye, y pregunta; que como es possible que en todos los pecados llego al numero de diez, sin que sean vnos mas, y otros menos? Responden, que a diez llegaron, que no mienten, y que dizen la verdad; (Peña Montenegro 1668: 306).

Sin embargo, según el obispo, el astuto sacerdote confesor puede fácilmente descubrir la verdad:

> Otro argumento ay tambien, que prueba la incapacidad de los Indios, para numerar los pecados claramente: dize que se embriagò diez vezes aquel año, aprietale el Confesor y preguntale, quantas vezes se avrà embriagado cada semana? Y responde, que cada semana una ò dos vezes; y todo es mentira. […] Finalmente, como ellos no saben de Aritmetica, todas sus quentas son erradas (Peña Montenegro 1668: 306).

Su consejo práctico cierra esta sección con la siguiente afirmación: «Por lo qual digo, que lo mejor es no preguntarles el numero determinado, pues en estos sugetos bastarà dezir, que muchas vezes comitiero(n) la embriaguez, y muchas creyeron en sueños, y que algunas vezes maltrataron a sus mugeres… » (Peña Montenegro 1668: 306).

Ante tantos problemas de comunicación, sacerdotes e indígenas mantenían sus perspectivas culturales e inscribían sus roles. Los españoles en su conjunto menospreciaron a sus pares chamanes, considerándolos ignorantes y diabólicos al adaptar los quipus al mundo colonial. Los indígenas, por su parte, conservaron su identidad cultural usando sus propios instrumentos para contar, los cuales parecían aptos para el código de confesión de los colonizadores, si bien con ellos también subvertían ese mismo sistema de codificación.

Ritual y representación

El uso de los quipus en el sacramento de la confesión aparece como una escena entre dos personas pertenecientes a diversas esferas, donde se conjugan varios planos: el de la interacción del habla, el del lenguaje corporal y el del manejo físico de los nudos y cordeles o hilos. Los estudios de «performance» o de la representación ponen el énfasis en los actos, los gestos y la propia puesta en escena del espectáculo que a menudo requiere un público para su cabal interpretación. Estos actos *performativos* pueden depender de discursos normativos o regulatorios que los actores subvierten o complementan.

En primer lugar, en la representación gráfica de los quipus, están los dibujos en blanco y negro de Felipe Guaman Poma de Ayala, especialmente la conocida ilustración en la que el prestigioso quipucamayoc muestra en posición destacada el objeto archivístico, el quipu. El cordel o hilo superior es sostenido visiblemente y los cordeles o hilos adheridos a él quedan colgando.

Figura 1: «Contador maior i tezorero, tavantin svio qvipoc cvraca». De Felipe Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno* (1615). The Guaman Poma Website of the Royal Library, Copenhagen: www.kb.dk/elib/mss/poma/ (p. 360 [362])

Si bien Guaman Poma no dibujó un quipu en la escena de la confesión, en el texto en prosa de una confesión idealmente «buena», él recomienda el uso de los quipus para *recordar los pecados*: «Que los dichos padres del santo sacramento de la confición mande exsaminar su ánima y consencia una semana el dicho penetente, aunque sea español. Y el yndio haga *quipo* de sus pecados» (2006 [1615]: 616 [630]).

Nuestro conocimiento de los aspectos *performativos* del quipu proviene de las instrucciones vívidas y elaboradas que da Pérez Bocanegra en idioma español a los sacerdotes. Sus comentarios remarcan el proceso de enseñanza en el cómputo

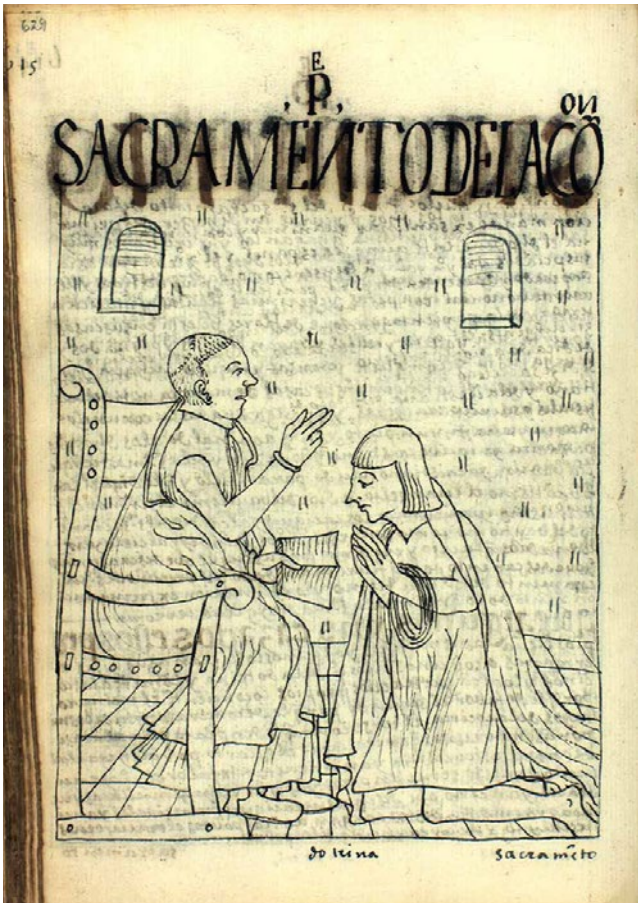

Figura 2: «Sacramento de la con[fici]ón». De Felipe Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno* (1615). The Guaman Poma Website of the Royal Library, Copenhagen: www.kb.dk/elib/mss/poma/ (p. 615 [629])

de los pecados a través de un quipu. Los ancianos y las ancianas, usualmente los *hechiceros* o chamanes, eran habilidosos en la interpretación de los quipus y los enseñaban a los miembros de su comunidad. Esta pedagogía se extendió cuando los no especialistas, a su vez, entrenaron a otros en la representación de los quipus. Gracias a Pérez Bocanegra sabemos que los quipus se guardaban y se volvían a usar tiempo después, así como que los quipus se prestaban a otros miembros de la comunidad. En este intercambio de quipus, mientras unos miembros del grupo enseñaban a los otros, los mismos pecados eran confesados reiteradamente a los sacerdotes. Así, Pérez Bocanegra se queja de que los niños pequeños repetían pecados inadecuados para su edad, los cuales estaban «escritos» en los nudos de los quipus para ser recitados.

La representación de los pecados según los nudos y colores supone el conocimiento de un código estandarizado y constituido. A inicios del siglo XVII, cuando Pérez Bocanegra estaba confesando a los miembros de su parroquia, los indígenas contaban no solo el número de las faltas, sino también las categorías cristianas de los pecados, en conformidad con, o en desafío a, la autoridad eclesiástica. Una de las preguntas en el manual de confesión de Pérez Bocanegra específicamente es sobre los quipus y su relación con el octavo mandamiento de no levantar falso testimonio. Se interrogaba a los penitentes si ellos usaban el quipu de otra persona para la confesión o si luego hablaban con otros miembros de su comunidad sobre los pecados observados en los quipus de otro. Según lo escrito en el manual de Pérez Bocanegra, la pregunta número 63 en relación con el octavo mandamiento, una de las tantas preguntas en torno al falso testimonio, demuestra que los colores se identificaban con pecados específicos de tal manera de ser fácilmente reconocidos por quien los veía:

> Hallando quipos, do(n)de algun indio ò india que tu conoces, auia añudado sus pecados, para memoria de su confession, as los mirado, y por las [sic] colores de los ñudos, as sabido los pecados que hizieron, y diuulgastelos, ú dixistelos a alguna persona? y dime por auerlo tu dicho siguiosele al indio, ò india, infame notable? (1631: 341).

Si bien Pérez Bocanegra menciona la posibilidad del color como elemento codificador en los quipus, él nunca escribe una descripción detallada de tal sistema significante. Resulta desconcertante la versión en quechua de la cita arriba mencionada, ya que no hace ninguna referencia al color. En realidad, en su traducción al quechua, el sacerdote pone el énfasis en los nudos de los quipus como forma de saber los pecados de la otra persona.

No cabe duda de que existen muchas otras referencias a los colores de los quipus en las páginas de los primeros escritores coloniales de los Andes. *Fuentes históricas peruanas* (1955) de Raúl Porras Barrenechea ofrece un listado con muchas referencias valiosas y, específicamente, menciona las categorías a partir del color. En las obras citadas antes, Cristóbal de Molina menciona los colores al igual que José de Acosta. Más aún, según el resumen de Porras Barrenechea, el Inca Garcilaso y el fraile Antonio de la Calancha escriben largos listados sobre el significado de cada categoría de color, comenzando por el dorado y el plateado. En el libro *Narrative Threads: Accounting and Recounting in Andean Khipu* (2002) editado por Jeffrey Quilter y Gary Urton, el artículo de Carol Mackey («The Continuing Khipu Traditions: Principles and Practices») sobre el uso de los quipus por parte de pastores actuales y los artículos de Frank Salomon («Patrimonial Khipu in a Modern Peruvian Village: An Introduction to the *Quipocamayos* of Tupicocha, Huarochirí») sobre la costa y el de William Conklin («A Khipu Information String Theory») sobre la construcción de los quipus, todos ellos dan cuenta del uso del color. De igual manera se muestra el registro de categorías de color recolectado por Jorge A. Flores (1986) en las fibras de camélidos. Marcia y Robert Ascher (1981) han representado bien la variedad de color aún en tonos sólidos, de colores combinados en las cuerdas de quipos y en la importancia del color en los diseños en general.

En la investigación que llevé a cabo en Cuzco hace algunos años, conversé con el sacerdote Juan Antonio Manya, quien en 1992 me dijo haber visto a una persona usar un quipu en la confesión unos cuarenta años atrás. Siendo hablante bilingüe quechua-español, el padre Manya me dictó el código de colores de un quipu que recordaba de Chinchero:

Rojo = pecado sexual

Negro = asesinar a alguien

Rojo anaranjado vívido = robo

Verde = beso superficial (*sunkha*) sobre un costado del rostro

Amarillo = hipocresía (*ishqui ubya*)

Blanco = pecados veniales

Gris = mentira

En este registro contemporáneo de un quipu, se destaca la influencia del simbolismo cristiano del color, particularmente en el inventario quechua de los pecados elaborado a partir de su propia visión de las faltas ante Dios y la comunidad.

Si bien la presencia del color se destaca cuando se despliega un quipu, existen menciones de lectores ciegos de quipus y su práctica de la confesión. En sus comentarios negativos sobre los *hechiceros*, Pérez Bocanegra nota que a menudo muchos de ellos son ciegos. Pese a esta aparente limitación, ellos pueden enseñar sobre los quipus en su comunidad. Un ejemplo espléndido aparece en cartas de los jesuitas de la región de Cuzco (1602), en las cuales un hombre ciego se aparece con un quipu de dieciocho pies que tiene algunos objetos enredados (piedras, huesos, plumas), los cuales representan diferentes pecados:

> Hizolo este indio de seis varas de cordel torcido y de trecho en trecho un hilo que lo atravesava y algunas señales de piedras o güezos o plumas, conforme a la materia del peccado que avía de confessar, sin que en quatro días que gastó en confessarse, dudasse en cosa alguna y por el tiento del *quipo* y de las señales puestos en él, se confessó con tanta distinción y puntualidad como si tuviera ojos y muy grande entendimiento (Cabredo 1986: 214).

Marcia y Robert Ascher explican la complejidad del sentido táctil propia del trabajo de los quipus, haciendo hincapié en que, al hacer el quipu donde se registra información,

> […] debe aprenderse su uso, y esto implica el sentido del tacto […] La forma de grabar o registro para quien hace un quipu —el que lo construye— exige sensibilidad táctil en grado alto [más aun que la requerida en la construcción de tablillas de arcilla sumerias]. En realidad, la estética completa del quipu se vincula con lo táctil: la forma de grabar y el registro mismo son decididamente rítmicos; el primero en la actividad, el segundo en el efecto. Pocas veces nos damos cuenta de nuestro potencial táctil y no percibimos su relación con el ritmo. Sin embargo, cualquier persona en un acto de acariciar inmediatamente percibe la conexión entre el tacto y el ritmo (1981: 61).

De un modo similar, en el acto de leer un quipu, lo táctil resulta primario, tanto en el despliegue completo donde se sostienen los extremos del cordel como en el hecho de enrollarlo en el cuerpo en un ritual, como en el uso de los dedos sobre los nudos y los objetos que están en los cordeles o hilos.

El efecto pacificador del tacto está claramente documentado en numerosos ejemplos clínicos de nuestra época: los niños crecen más rápido con el estímulo táctil, la presión arterial baja cuando se acaricia a las mascotas, los collares o pulseras de cuentas ayudan al estrés. Se hace evidente este efecto en diversas publicaciones hoy día, tanto en los relatos periodísticos de divulgación como en artículos médicos académicos. Dadas las circunstancias en que se realizaba

la confesión en las colonias, el indígena que buscaba recibir dicho sacramento debió haberse beneficiado al tocar los suaves nudos y cuerdas mientras sentía la tensión al confesar sus pecados ante un sacerdote. Los indígenas eran acorralados por el sacerdote para confesar sus faltas o eran presionados por los curacas (quienes, a su vez, sentían la presión de los curas). Los indígenas no buscaban la confesión por sí mismos. Se trataba de un acto obligatorio para ellos. Los confesores escribían un *padrón* o censo, dejando constancia de que el parroquiano había recibido la confesión en cumplimiento del ritual anual.

Aparentemente, Pérez Bocanegra comprendió la dinámica de la confesión, así como la dimensión teológica del ritual. Por ello, alterna entre recomendar amabilidad y comprensión en el rito de la confesión y sugerir estrategias más agresivas para probar la conciencia. Estando siempre alerta, él habla acerca de rasgos en la conducta que pueden manifestar una confesión poco sincera de los pecados:

> Y si le pareciere al Sacerdote, que el Indio, ò India calla, ò oculta algun pecado, halaguele dulcemente, con palabras amorosas, y blandas, ayudandole, y animandole, a q(ue) diga todas sus culpas: especialmente aquellas, que (por sus razones) quiere ocultar, que facilmente se echara de vèr; por el tragar amenudo la saliua, y no sosegar de rodillas, toser, mirar a vna, y otra parte, y otras señales, que Dios quiere que muestre, quando quiere cometer este sacrilegio (1631: 109-110).

Oswaldo Pardo ha resumido la importancia de las fuentes europeas que definen la interpretación de gestos y la enunciación en el contexto del acto de contrición en la Nueva España. Para que la confesión sea válida, es necesario demostrar verdadera sinceridad y arrepentimiento tanto con las palabras como con la conducta corporal en el momento de la confesión (Pardo 1996: 33). De igual modo, Pérez Bocanegra (1631: 109) insiste en que el sacerdote tenga en cuenta determinadas acciones: no mirar a la cara al penitente, no sentar al penitente junto al confesor, no hacer comentarios humorísticos o que puedan generar risa, y no realizar ademanes ni meneos o movimientos con la cabeza, los ojos, los pies o las manos. El sacerdote también debe ser cuidadoso con su conducta y su voz: «[…] mandele dezir sus pecados, […] sin irle a la mano, ni por gesto, ni palabra afearselos: no le sea ocasion de hazerle desmayar» (1631: 108-109).

El lugar para la realización del rito se elegía según el entorno apropiado para escuchar la confesión. Pérez Bocanegra define el lugar óptimo para administrar el sacramento como un espacio irreprochable, visible para todos pero al mismo tiempo aislado como para que no se escuche lo que se habla; ese es el lugar donde ha de sentarse el confesor. A la vez, deja una nota cautelosa en relación con la confesión

de las mujeres, ya que el confesor no debe ir a sus aposentos o dormitorios, ni ubicarse cerca de sus camas o junto al hogar de las casas (1631: 109).

Además de su uso con los sacerdotes católicos, el quipu también pudo haber servido en el contexto del ritual tradicional de expiación en los Andes. Un ritual de quipu apuntado por Pérez Bocanegra tiene lugar en el campo, no en el pueblo. La pregunta 73 del Primer Mandamiento enumerada en su *Formulario ritual* menciona el uso de otro quipu en un ritual conflictivo para él: «Assi mismo en tus chacras de papas, yocas, sueles atar la paja co(n) muchos ñudos, y atadixos, ayunando tu, y diziendo a aquellos atados, que ayunen por ti? Que sueles hazer con esto? dimelo todo?» (1631: 133). Aquí, no se usa lana de camello ni de algodón; solo se menciona paja, a menudo relacionada con las prácticas confesionales del altiplano andino. El significado de enrollar o de hacer nudos en la paja presente en esta cita se complementa con una acción similar en el peregrinaje de Qollor Riti. De acuerdo a Catherine Allen (1988: 195), varias personas se alejan del grupo de peregrinos para hacer nudos en el pasto a lo largo del camino. Al torcer la paja hacia la izquierda, con la mano izquierda ubicada en la espalda de modo de no verla, los penitentes depositaban sus pecados.

Si bien el quipu se identifica con el recuento de pecados en la confesión anual, el rosario como objeto católico aparecía de manera destacada tras el acto de la confesión cuando se daba la penitencia. El ayuno, el rezo del rosario y la asistencia a misa remitían a la realización de prácticas futuras. Sin embargo, Pérez Bocanegra advierte a los sacerdotes que den una penitencia pequeña para que se cumpla de manera inmediata, mientras los indígenas aún están frente a ellos (1631: 384).

Sin embargo, el rosario tiene su objetivo y se ve cómo predomina culturalmente en los dibujos de Guaman Poma. Especialmente en el dibujo del piadoso jesuita, el rosario está en el lugar central, estableciendo un vínculo entre el sacerdote y el penitente (reproducido en p. 108). El rosario se entrega al indígena con la mano izquierda extendida, lo cual se superpone sobre la soga enrollada en su muñeca, de modo de asegurar que la práctica cristiana pueda ser realizada por los indígenas. Ciertamente, este es el consejo de José de Acosta: «En vez de ritos perniciosos se introduzcan otros saludables […] [e]l agua bendita, las imágenes, los rosarios, las cuentas benditas, y las demás cosas que aprueba» (1954a: 565).

Sin embargo, en tiempos de presión cultural, las comunidades indígenas también se deshacían de muchos objetos cristianos como el rosario ante el temor de las represalias de las *huacas*:

> Diose un pregón en aquella provincia [de los Vilcas] que todos los yndios que adorasen lo que los xpnos. adoraban, y tubiesen cruzes, rozarios o ymágenes y vestidos de los españoles, auían de perecer en la enfermedad de pestilencia que la guaca enbiaba en castigo que se hauían hecho xpnos. La qual voz recibieron con tanto affecto y determinación, que echaron de sí todo lo sobredicho, arrojando en todos los caminos y quebradas todas las cruzes y rozarios e ymágenes, sonbreros, çapatos y calsones y todas las demás cosas con los vestidos que de los españoles tenían (Mateos 1944: 116).

Conclusiones

El quipu, un instrumento de alto prestigio en el sistema de conocimiento inca, también sirvió como herramienta de cálculo para asuntos prácticos en manos de pastores. En los rituales de confesión tras la invasión española, el quipu permitió que el indígena de la doctrina (distrito parroquial) respondiera a las demandas de su confesión anual de pecados ante un sacerdote. Sistemáticamente, a través de nudos y colores, los penitentes indígenas participaban en el ritual de reconocimiento de sus faltas y del conteo de sus ofensas.

A partir del *Ritual formulario* de Pérez Bocanegra, dedujimos una explicación de la técnica de los quipus y de su uso en la transmisión de conocimiento. A inicios del siglo XVII, los ancianos y ancianas chamanes, en particular las mujeres, alentaban activamente el uso de este objeto para registrar qué pecados confesar y cuáles ocultar. En su ritual anual, y gracias al quipu, la comunidad desafiaba y contradecía el modelo teológico impuesto sobre ella. Si bien algunos quipus, en particular los de Juli, se usaban para recitar oraciones cristianas y la doctrina, como explican las cartas jesuitas, el comentario de Pérez Bocanegra revela la existencia de un sistema alternativo de quipus usados para menoscabar la autoridad católica.

Los quipus no son un «sistema de escritura» en papel y lápiz, si bien sus nudos y cordeles o hilos cumplen la función esencial de registrar creencias comunes y estrategias durante el período colonial. Negociado como recurso en la tradición del quipu, un sistema de memoria compartida sostuvo los valores indígenas tiempo antes de que los indígenas tuvieran acceso a la escritura del sistema europeo. Pérez Bocanegra privilegia la escritura occidental cuando enfatiza la verdad contenida en el libro. Una de sus frases reveladoras es cuando dice a los indígenas de su parroquia que «Ellos [los sacerdotes] son vuestros libros» (1631: 421); en consecuencia, niega a los indígenas la posibilidad de registrar sus verdades.

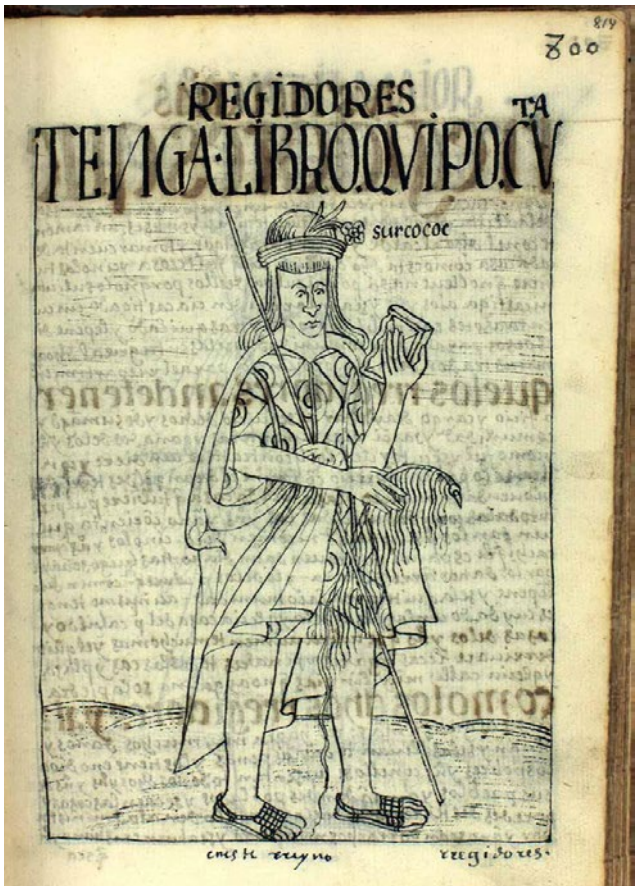

Figura 3: «Regidores: tenga libro qvipo cv[en]ta surcococ». De Felipe Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno* (1615). The Guaman Poma Website of the Royal Library, Copenhagen: www.kb.dk/elib/mss/poma/ (p. 800 [814])

Existen otras opciones, por supuesto. Los indígenas pueden escribir sus propios libros. La frase de Guaman Poma, «escribir es llorar», es un comentario que resuena con fuerza en el proyecto de alfabetización colonial. De igual modo que el regidor que aparece en la *Nueva corónica*, Guaman Poma buscaba información tanto de los libros como de los quipus. Al poner tinta sobre el papel, se valió del alfabeto occidental para escribir las injusticias perpetradas por los poderosos. Igualmente importante fue el acceso de Guaman Poma al material de los quipus donde residía el conocimiento indígena. Valiéndose de ambos sistemas de registro de la memoria

—las letras del alfabeto y los nudos en los cordeles— él, eventualmente, pudo poner el mundo al revés.

Bibliografía

Acosta, Antonio
1987 «La extirpación de las idolatrías en el Perú: Origen y desarrollo de las campañas». En *Revista Andina* 5(1), 171-195.

Acosta, José de
1954a[1580] «*De procuranda indorum salute* o predicación del evangelio en las Indias». En Francisco Mateos (ed.), *Obras del P. José de Acosta.* Madrid: Atlas, 389-609 (Biblioteca de Autores Españoles, 73).
1954b[1580] «Escritos menores». En Francisco Mateos (ed.), *Obras del P. José de Acosta.* Madrid: Atlas, 251-389 (Biblioteca de Autores Españoles, 73).

Adorno, Rolena
1988 «Writing about Reading: An Andean View of Literacy in the Early Spanish Colonial Period». *Yale Journal of Criticism* 2(1), 197-203.

Allen, Catherine J.
1988 *The Hold of Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community.* Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.

Ascher, Marcia y Robert Ascher
1981 *Mathematics of the Incas: Code of the Quipu.* Mineola, N.Y.: Dover.

Bartra, Enrique T. (ed.)
1982 *Tercer Concilio Limense (1582-1583).* Lima: Facultad Pontificia y Civil de Teología de Lima.

Cabredo, P. Rodrigo
1986[1602] «Anua de la Provincia del Perú (1602)». En E. Fernández (ed.), *Monumenta Peruana*. Vol. 8. Roma: Apud «Institutum Historicum Societatis Iesu», 171-354 (Monumenta Historica Societatis Iesu, 128).

Conklin, William
2002 «A Khipu Information String Theory». En Jeffrey Quilter y Gary Urton (eds.), *Narrative Threads. Accounting and Recounting in Andean Quipu*. Austin: University of Texas Press, 53-86.

Durán, Juan Guillermo
1990 *Monumenta Catechetica Hispanoamericana (siglos XVI-XVII).* Vol. 2. Buenos Aires: Pontificia Universidad Católica Argentina.

Duviols, Pierre
1977 *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y Colonia).* México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
2003 *Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías: Cajatambo, siglo XVII, con documentos anexos.* Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Pontificia Universidad Católica del Perú.

Flores Ochoa, Jorge A.
1986 «The Classification and Naming of South American Camelids». En John V. Murra, Nathan Wachtel y Jacques Revel (eds.), *Anthropological History of Andean Polities.* Cambridge: Cambridge University Press, 137-148.

Guaman Poma de Ayala, Felipe
1936[1615] *Nueva corónica y buen gobierno (Codex péruvien ilustré).* Paris: Institut d'Ethnologie (Traveaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, 23).
2006 [1615] *El primer nueva corónica y buen gobierno.* www.kb.dk./permalink/2006/poma/info/esfrontpage.htm

Hopkins, Diane E.
1983 «The Colonial History of the Hacienda System in a Southern Peruvian Highland District». Tesis doctoral. Universidad de Cornell.

Lea, Henry C.
1896 *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church.* Vol. 2. Philadelphia: Lea Brothers.

Mackey, Carol
2002 «The Continuing Khipu Traditions: Principles and Practices». En Jeffrey Quilter y Gary Urton (eds.), *Narrative Threads. Accounting and Recounting in Andean Quipu*. Austin: University of Texas Press, 320-348.

Mannheim, Bruce
1991 *The Language of the Inka since the European Invasion.* Austin: University of Texas Press.

Marcus, Joyce
1992 *Mesoamerican Writing System: Propaganda, Myth, and History in Four Ancient Civilizations.* Princeton: Princeton University Press.

Mateos, Francisco (ed.)
1944[1600] «Crónica anónima de 1600 que se trata del establecimiento y misiones de la Compañía de Jesús en los países de habla española en la América Meridional». En *Historia general de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú.* Vol. 1. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas e Instituto «Gonzalo Fernández de Oviedo», 98-117.

Molina, Cristóbal de
1988[1573] «Relación de las fábulas y ritos de los Ingas». En Henrique Urbano y Pierre Duviols (eds.), *Fábulas y mitos de los Incas.* Madrid: Historia 16, 9-135.

Ondegardo, Polo de
1985[1585] «Instrucción contra las ceremonias, y ritos que usan los Indios conforme el tiempo de su infidelidad». En *Confessionario para los curas de indios.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 253-263 (Corpus Hispanorum de Pace, 26(2)).

Pardo, Oswaldo F.
1996 «Bárbaros y mudos: comunicación verbal y gestual en la confesión de los nahuas». *Colonial Latin American Review* 5(1), 25-55.

Peña Montenegro, Alonso de la
1668 *Itinerario paraparochos de indios.* Madrid: Joseph Fernandez de Buendia.

Pérez Bocanegra, Juan
1631 *Ritual formulario e institucion de curas para administrar a los naturales de este reyno los santos sacramentos.* Lima: Gerónimo de Contreras.

Porras Barrenechea, Raúl
1955 *Fuentes históricas peruanas.* Lima: Juan Mejía Baca.

Quilter, Jeffrey y Gary Urton (eds.)
2002 *Narrative Threads: Accounting and Recounting in Andean Khipu.* Austin: University of Texas Press.

Salomon, Frank
2002 «Patrimonial Khipu in a Modern Peruvian Village: An Introduction to the *Quipocamayos* of Tupicocha, Huarochirí». En Jeffrey Quilter y Gary Urton (eds.), *Narrative Threads. Accounting and Recounting in Andean Quipu*. Austin: University of Texas Press, 293-319.

Sarmiento de Gamboa, Pedro
1942[1572] *Historia de los Incas.* Buenos Aires: Emecé.

Taylor, Gerald (ed.)
1987 *Ritos y tradiciones de Huarochirí.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos e Insituto Francés de Estudios Andinos.

Tercer Concilio Limense
1985[1585] *Tercero cathecismo y exposición de la doctrina christiana, por sermones*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Corpus Hispanorum de Pace 26(2), 333-778).

Urton, Gary
1990 *The History of a Myth: Pacariqtambo and the Origin of the Incas.* Austin: University of Texas Press.

Vaca de Castro, Cristóbal
1929[1608] *Discurso sobre la descendencia y gobierno de los Incas.* Lima: Sanmartí (Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú, 3).

Zuidema, R. Tom
1982 «Bureaucracy and Systematic Knowledge in Andean Civilization». En George A. Collier, Renato I Rosaldo y John D. Wirth (eds.), *The Inca and Aztec States, 1400-1800: Anthropology and History*. Nueva York: Academic Press, 419-495.
1989 «At the King's Table: Inca Concepts of Sacred Kingship in Cuzco». *History and Anthropology* 4, 249-274.

El poder de los quipus confesionales en las doctrinas de indios[1]

John Charles

Confesiones enredadas

La crítica tradicional ha considerado a la palabra escrita como un instrumento del colonialismo que suplantó a los sistemas amerindios de registro y comunicación. Está fuera de toda duda que los testimonios de la destrucción, por parte de los europeos, de objetos y medios de representación nativos revelan el indiscutible papel de los libros en la colonización española de la memoria y las prácticas simbólicas indígenas[2]. Sin embargo, hay también escritos de la época posterior a la Conquista española que constatan la perdurabilidad de las tecnologías nativas, lo cual suscita preguntas todavía sin responder acerca del proceso por el cual esta colonización tuvo lugar, así como sobre el verdadero impacto de la alfabetización en las comunidades nativas locales alejadas de los centros urbanos. De hecho, las fuentes muestran que los pueblos indígenas hicieron uso de varios medios tradicionales en sus negociaciones con las autoridades coloniales españolas. Uno de esos medios fueron los quipus andinos: las cuerdas anudadas que los incas utilizaban para mantener la contabilidad y los registros históricos y que los neófitos

---

[1] Una versión en inglés de este trabajo se publicó en *The Americas* 64 (1) (2007), 11-33. Parte de esta investigación fue posible gracias a las contribuciones de la Biblioteca de Libros Raros y Manuscritos Beinecke de la Universidad de Yale, la J. William Fulbright Scholarship Board y una beca del National Endowment for the Humanities en la Biblioteca John Carter Brown. El autor quisiera expresar su deuda con Antonio Rueda por su valiosa ayuda en la redacción en castellano de este trabajo.

[2] Un ejemplo de la relación entre la imposición de los libros y el avance del colonialismo puede encontrarse en las acciones del primer obispo de México, Juan de Zumárraga, quien supervisó el establecimiento de la imprenta en México y la destrucción de los manuscritos pintados en el archivo mesoamericano de Texcoco. Véase Calvo 2003: 280.

indígenas usaron en tiempos coloniales para aprender la doctrina cristiana y recordar los pecados antes de la confesión[3].

El quipu es uno de los objetos históricos de origen precolombino más enigmáticos. Los primeros cronistas españoles de Sudamérica se maravillaron ante la compleja variedad de información que los incas almacenaban en las cuerdas y la fiabilidad de estos instrumentos para llevar a cabo los asuntos de la administración imperial. Pero cómo fueron los incas capaces de gobernar el vasto imperio del Tawantinsuyu sin un sistema de escritura o contabilidad de estilo europeo es una pregunta que confundió a los observadores españoles del período colonial y que todavía hoy confunde a los estudiosos de la historia andina[4]. Desde los estudios pioneros de L. Leland Locke (1923), y Marcia Ascher y Robert Ascher (1981), los cuales explicaron la estructura material y la función computacional de los registros de cuerda, la tarea de revelar los tipos de información codificados en los quipus se ha convertido en una búsqueda de interés vital para la ciencia etnográfica. Más recientemente, historiadores y antropólogos han intentado avanzar las teorías anteriores y determinar si los quipus contenían algo más que información estadística. Algunas investigaciones de esta índole proponen que los quipus también podrían haber representado modos o unidades de discurso en los cuales se «leía» significados de forma parecida a los sistemas de escritura alfabética[5]. El debate que se plantea aquí, sin emitir un juicio específico contra dicha posibilidad, se establece a partir de la investigación de las condiciones y prácticas de los medios tradicionales andinos y la capacidad de los quipus para registrar la acción social en los entornos de las doctrinas de indios[6].

Un sorprendente testimonio sobre las prácticas de los quipus en la doctrina de Andahuaylillas, en la diócesis del Cuzco, se encuentra en un libro de ritos hispano-quechua, el *Ritual formulario e institución de curas* (1631). El autor del ritual, el padre Juan Pérez Bocanegra, incluyó en la obra un aviso a los clérigos de indios acerca de los peligros de permitir a los feligreses confesarse usando cuerdas. Explicaba

---

[3] Para estudios de fuentes coloniales sobre las prácticas con quipus, véase Sempat Assadourian 2002 y Urton 2002.

[4] Beyersdorff 2005 y Allen 2005 trazan el interés renovado en la cultura de los quipus en los estudios andinos, especialmente los trabajos de los antropólogos Gary Urton y Frank Salomon.

[5] Véase, por ejemplo, Urton 1998. Quilter y Urton 2002 muestran estudios realizados por especialistas de varias disciplinas que ponen en cuestión la teoría de que los quipus solo guardaban información numérica.

[6] Algunos estudios previos en esta línea son Salomon 2004, Burns 2005 y Estenssoro Fuchs 2003: especialmente 223-228, los cuales examinan los contextos etnográficos en los que sobrevivieron los quipus y funcionaron junto con los documentos escritos.

que con estas cuerdas o «enredos para sus almas» los indios de Andahuaylillas habían convertido la confesión en un asunto desordenado y colectivo; falsificaban los quipus, los intercambiaban libremente entre ellos mismos, confesaban pecados que no habían cometido y dejaban sin declarar otros que sí cometían:

> De manera, que no saben lo que se confiessan, ni dizen, y ponen al Confessor en confusion, assi juzgando, como absoluiendo: y é hallado, que guardan semejantes ñudos, para otra confession, aunque la hagan de breue tiempo, ó para otro año. Y que los prestan, y dan a los que se an de confessar de nueuo, […] [e]nredandose en millares de errores, con estos quipos, y memorias (Pérez Bocanegra 1631: 112-113).

Lo que a Pérez Bocanegra le preocupaba, aparte de los problemas en la comunicación que los quipus causaban entre confesores y penitentes, era que el uso de cuerdas se practicase fuera de la vigilancia del clero, permitiendo a los especialistas que preparaban los registros con los que se confesaban los indígenas fomentar enseñanzas incompatibles con la ortodoxia católica.

Pérez Bocanegra centró sus críticas en la sospechosa credibilidad de los quipus y en aquellos que los creaban, pero no mencionó la posición de la Iglesia frente al papel de las cuerdas anudadas en las doctrinas, las propiedades que las volvían dóciles u hostiles a los esfuerzos clericales ni los contextos sociales que daban forma a las polémicas relaciones entre curas y andinos. En sus respectivas investigaciones del *Ritual formulario*, Juan Carlos Estenssoro Fuchs (2003: 223-227) y Regina Harrison (2002) han identificado la nube de heterodoxia que envolvía a los quipus en el momento en que se publicó el libro, lo cual ayuda a explicar la reacción hostil del sacerdote a su uso en el ritual católico[7]. Una fuente añadida para evaluar las actitudes del clero hacia los quipus son los procesos judiciales eclesiásticos en los cuales los registros de los quipus tenían un papel de registro diferente: la información de los abusos clericales. En el contexto colonial, los registros de cuerdas tenían aplicaciones tanto confesionales como legales, y su uso en estas áreas gozó, al inicio, de la aprobación de las autoridades españolas. Para apreciar todo el contexto de los comentarios de Pérez Bocanegra, pues, se necesita una evaluación de la cercana asociación entre los dos usos.

[7] Véase también la discusión sobre los quipus confesionales en el *Ritual formulario* en Durston 2007: 284-285, 287.

Valoraciones españolas de los quipus

Generalmente, y en contraste con la crítica de Pérez Bocanegra, las primeras versiones europeas describían los quipus de forma favorable, como herramientas que podían facilitar las enseñanzas católicas desde una perspectiva cultural indígena. El jesuita José de Acosta se preguntó a sí mismo cómo era posible que los pueblos andinos, que no tenían conocimiento de la escritura hasta la llegada de los españoles, fueran capaces de conservar sus tradiciones antiguas de manera fiel y sin la ayuda de la escritura alfabética. Acosta informó que los peruanos nativos, aunque carecían de letras, habían desarrollado mediante cuerdas un sistema de historia comunicativa que igualaba en efectividad a las palabras escritas: «cuanto los libros pueden decir de historias, y leyes y ceremonias, y cuentas de negocios, todo eso suplen los quipos tan puntualmente, que admira» (2002 [1590]: 385). Este método de recuerdo, señaló, se ejemplificaba en los quipucamayos, precursores indígenas del «escribano público» del Imperio español, quienes compartían sus archivos oficiales con los incas y a quienes se les daba toda la confianza en los asuntos de Estado. Ellos eran, para muchos de los contemporáneos de Acosta, los archivadores indispensables de las cuentas regionales así como del «archivo» imperial del Inca, y mantenían para la posteridad información sobre cuestiones que iban desde las estadísticas de la población y los registros del ganado hasta las leyes sagradas locales y las crónicas reales de guerra y paz (Guaman Poma 1980 [1615]: 361; Murúa 2004 [1590]: 77v).

Sin embargo, los evangelizadores tenían más que el interés de un anticuario en los registros de cuerdas y las historias que sus guardianes contaban. Como a la Iglesia le faltaba personal eclesiástico, sobre todo durante las primeras décadas de evangelización, la parte principal de la administración parroquial y la política comunitaria estaban en manos de las autoridades nativas, incluyendo las educadas en la contabilidad mediante quipus. La información de Fray Diego de Porres para el gobierno parroquial (c. 1560) ofrece una mirada única a cómo los registros de cuerdas se convirtieron en un recurso vital para los asistentes de las iglesias nativas una vez que fueron dirigidos hacia los objetivos de la ley eclesiástica[8]. Con esta directiva, el futuro provincial de la orden mercedaria se propuso ofrecer a los misioneros una guía para poner en práctica los decretos del Primer Concilio de Lima (1551-1552) en lo referente a la instrucción religiosa nativa y a la administración pastoral. La primera tarea de los curas de indios, informaba

[8] Archivo General de Indias (AGI), Patronato 231, n. 7, r. 8. Estenssoro Fuchs (2003: 217), Sempat Assadourian (2002: 136-137) y Durston (2007: 285-286) describen la instrucción de Porres.

Porres, era anunciar las leyes del sínodo ante el pueblo congregado y hacer que el cacique local las registrase en los quipus: «darselo por quipo al caçique porque no pretendan ygnorançia de lo que alli les obliga y manda»[9]. Estos registros estaban destinados también a mantener estadísticas requeridas por las visitas, tales como los recursos de la comunidad y las contribuciones tributarias, las ausencias a la misa o al catecismo, los archivos bautismales o sacramentales y la celebración de fiestas litúrgicas[10]. Finalmente, Porres vio el valor de las cuerdas para la enseñanza del catecismo. Instruyó a los curas para que sus feligreses hiciesen los quipus para aprender los rezos básicos (el Padrenuestro, el Ave María, el Credo de los Apóstoles y el Salve Regina) y los diez mandamientos, pensando que los quipus podían almacenar significados de conceptos religiosos y asistir en la recitación de oraciones[11]. Numerosos testimonios eclesiásticos de los siglos XVI y XVII alaban la utilidad de los quipus a la hora de ayudar a los indígenas a memorizar lecciones religiosas e inspirar en ellos el fervor católico. La siguiente correspondencia jesuita de 1609, hecha en la provincia de Huarochirí, ejemplifica esta actitud: «Todo era hazer quipos p.q confessarse aprender lo q. no sabian de la doctr.a confessarse, ayunar, y disciplinarse, y generalm.te attender cada vno ala saluacion de sus almas» (transcrito en Polia Meconi 1999: 273)[12].

Quipus confesionales y el Tercer Concilio de Lima

En las décadas anteriores y siguientes al Tercer Concilio de Lima (1582-1583), en el cual los jesuitas tuvieron un papel preponderante, los quipus consiguieron una gran aceptación como ayuda nemónica para aprender oraciones y recordar los pecados antes de la confesión. Como ha documentado Estenssoro Fuchs (2003: 206-208), la cercana atención que los escritores jesuitas le ponían a las confesiones indígenas evidencia una creencia primordial de la Compañía de Jesús en que el cumplimiento del sacramento era fundamental para la salvación. La confesión ritual y la disciplina penitencial marcaron el carisma jesuita en oposición a los acercamientos misioneros alternativos, como el de los dominicos,

---

[9] AGI, Patronato 231, n. 7, r. 8, f. 1r.

[10] AGI, Patronato 231, n. 7, r. 8, f. 5r-7v. La historia de los incas de Fray Martín de Murúa de 1590 confirma que los quipus se usaban de esa manera. Murúa recordaba haberse encontrado con un señor étnico en la doctrina de Capachica quien, a instancias de un fraile mercedario, había retenido en sus cuerdas las normas de la Iglesia y los días de santos del calendario, entendiéndolos de forma tan efectiva «como si fuera por papel y tinta» (2004 [1590]: 77v).

[11] AGI, Patronato 231, n. 7, r. 8, f. 2r.

[12] Similares testimonios jesuitas acerca de los usos de los quipus se encuentran en Egaña 1954-1986: II, 252, 262 y Mateos 1944 [1600]: II, 101, 128.

para quienes la confesión era indispensable únicamente en caso de pecado mortal. El cronista Felipe Guaman Poma de Ayala, un gran entusiasta de la pedagogía jesuita, mantenía que era deber del personal de la iglesia enseñar a los penitentes a confesarse con las cuerdas: «el yndio haga quipo de sus pecados. Y al yndio y a la yndia le enseñe cómo lo a de confesarse de cada pecado» (1980 [1615]: 630). Una vía de autoridad quedaba así abierta para los especialistas nativos del quipu que presidían la instrucción religiosa local y educaban a los neófitos en las distinciones entre pecados mortales y pecados veniales.

Pero, ¿cómo exactamente tenía lugar la confesión con los quipus? Estenssoro Fuchs (2003: 221) y Harrison (2002: 268) han localizado respuestas parciales en el *Tercero catecismo y exposición de la doctrina christiana por sermones* (1585), la colección trilingüe de sermones que se publicó por instrucción del Tercer Concilio para su uso en las doctrinas de indios. El sermón duodécimo del volumen, dedicado al sacramento de la reconciliación, proponía las palabras con las cuales los sacerdotes debían instruir al penitente acerca de cómo prepararse para la confesión:

> Lo primero, hijo mio, has de pensar bien tus peccados, y hazer quipo dellos: como hazes quipo, quando eres tambo camayo, de lo que das, y de lo que te deuen: assi haz quipo de lo que has hecho, contra Dios y contra tu proximo, y quantas vezes: si muchas, o si pocas…. Despues de auerte pesado, y hecho quippo de tus peccados por los diez mandamientos, o como mejor supieres, has de pedir a Dios perdon con mucho dolor de auelle offendido (Doctrina Christiana 1985 [1584-1585]: 482-483)[13].

De manera análoga a la de los métodos tradicionales andinos de inventariar, los quipus confesionales registraban la cantidad y valor de los créditos y deudas del pecador. Esta función aritmética de las cuerdas se mostró especialmente valiosa para un rito sacramental cuya integridad descansaba en el recuerdo preciso de transgresiones y de la frecuencia de las mismas. Además, los penitentes fueron instruidos para examinar su conciencia siguiendo la secuencia de los diez mandamientos, manteniendo el procedimiento descrito en los manuales de confesión de la época, incluyendo el *Confessionario para los curas de indios* (1585), el cual fue también comisionado por el Tercer Concilio. Así, un sistema de contabilidad basado en decimales como el descrito por los especialistas para la compleja numerología de los quipus parecería haber encajado perfectamente con el recuerdo efectivo de los preceptos de Dios y las violaciones de estos (Locke 1923;

[13] El *Tercero catecismo* de 1585 está reproducido en Doctrina Christiana (1985 [1584-1585]: 333-777).

Ascher y Ascher 1981). Uno también puede suponer que las cuerdas ofrecían a los andinos quechua-hablantes, sin formación en la educación alfabética, un modo de contabilidad y expresión visual y táctil que era más fácil de comprender y adaptar a las prácticas de significación tradicionales, como en el caso de los penitentes mexicanos nativos que usaban dibujos hechos a mano para comunicarse con sus confesores (Estenssoro Fuchs 2003: 221; Pardo 2004: 106). Desde una perspectiva clerical, los quipus resolvieron muchos de los problemas de la evangelización en un paisaje marcado por la variación lingüística, donde la expansión del castellano era mínima y persistían los problemas de comunicación.

No obstante, los defectos de las metodologías instructivas de la Iglesia saltaron a primer plano cuando los padres misioneros comenzaron a sospechar que los quipus no siempre reforzaban la ortodoxia o la buena comunicación sino que, en lugar de eso, creaban significados y patrones de acción social alternativos en esferas independientes de la autoridad religiosa. La legislación del Tercer Concilio muestra que, a pesar de las palabras del sermonario en apoyo de los quipus confesionales, los obispos se propusieron suprimirlos debido a la fama que habían conseguido a costa de los libros. Citando el saber idolátrico que sostenían los registros de cuerdas, el capítulo 37 de la tercera sesión del Concilio ordenaba que fueran confiscados en las diócesis de todo el virreinato, no fuera que su uso minase los objetivos de la conversión:

> porque en lugar de los libros los yndios han usado y usan unos como registros hechos de diferentes hilos, que ellos llaman quipos, y con estos conservan la memoria de su antigua superstición y ritos y ceremonias y costumbres perversas; procuren con diligencia los obispos que todos los memoriales o quipos, que sirven para su superstición, se les quiten totalmente a los yndios (Vargas Ugarte 1951-1954: I, 358)[14].

El apoyo a los quipus, por un lado, y el simultáneo llamamiento a su confiscación, por el otro, sugieren que podría haber habido desacuerdo entre los autores de los decretos del Tercer Concilio y sus complementos pastorales con respecto al lugar de los objetos de culto andinos en el programa de evangelización. Se deseaba tener canales viables para inculcar devociones cristianas pero, para algunos eclesiásticos, esto tenía el riesgo de perpetuar ideas y prácticas nativas que eran antitéticas a las enseñanzas de la Iglesia.

[14] Lima III, actio 3, cap. 37. Este canon está citado en Harrison (2002: 268-269).

Las cuerdas anudadas habían alcanzado un poder considerable en la producción de la autoridad religiosa y, desde el punto de vista eclesiástico, esta autoridad era cada vez menos católica. Los escritores europeos alegaron que los especialistas en quipus dirigían secretamente prácticas de expiación que modelaban formas rituales ortodoxas (Ondegardo 1906 [1559]; Estenssoro Fuchs 2003: 210). Sin embargo, las directivas oficiales que buscaban marginar a los infractores indígenas de la población nativa oscurecen lo que Kenneth Mills (2007) ha identificado como las reformulaciones culturales y religiosas en continua evolución que caracterizaban la vida parroquial andina. En términos generales, los feligreses nativos tenían una independencia considerable de la autoridad eclesiástica y cultivaban prácticas rituales y relaciones con lo sagrado que la jerarquía eclesiástica consideraba sospechosas. Era común que los andinos bautizados se «autocristianizasen», es decir, que modificasen los códigos de conducta impuestos sobre ellos y redefiniesen las creencias y costumbres religiosas apropiadas conforme a sus propias condiciones y expectativas. Con respecto al ritual de confesión, la distancia que surgió entre las enseñanzas católicas autorizadas y las prácticas locales indica un dinámico entorno pastoral de selecciones y sustituciones culturales, así como formas de culto religioso que podían a veces ser análogas y conflictivas.

Los líderes del Tercer Concilio condenaron las prácticas rituales que se realizaban fuera de la supervisión clerical. Pero la autonomía del personal indígena que mediaba en los ritos confesionales en las mismas doctrinas podría también haber motivado el impulso para la reforma sacramental. Dada la extendida deficiencia lingüística del clero, los asistentes de las parroquias tenían autoridad sustancial en las doctrinas como intérpretes de lenguas y maestros de doctrina. Aunque el Segundo Concilio de Lima (1567) y el sínodo de Arequipa (1638) prohibieron la presencia de terceras partes en el confesionario, esta regla fue ignorada en la práctica, como deja en claro el testimonio de Pérez Bocanegra[15]. La legislación sinodal posterior a la prohibición mencionaba frecuentemente, aunque con reservas, el importante servicio de los asistentes nativos en el confesionario, especialmente en la diócesis del Cuzco, bajo cuya jurisdicción caía el pueblo de Andahuaylillas[16]. En la diócesis de Quito, se animaba al clero a buscar la ayuda de indios bilingües para oír las confesiones cuando fuese necesario (Peña Montenegro 1985 [1668]: 319-320). Mientras el *Tercero catecismo* defendía las confesiones basadas en quipus, la obra

[15] Lima II, Españoles 13, en Vargas Ugarte 1951-1954: I, 108; Lima II, Indios 49, en Vargas Ugarte 1951-1954: I, 182-183; Arequipa 1638, lib. 2, tit. 4, cap. 6, en Biblioteca Nacional del Perú (BNP), ms. B 1742, f. 128v.

[16] Cuzco 1591, cap. 4, en BNP, ms. A 568, f. 4r-4v.

no contenía ninguna disposición explícita para la participación de intermediarios nativos en el rito sacramental. La legislación del Tercer Concilio señalaba, sin embargo, que no todos los curas eran apropiados para confesar a los nuevos conversos, lo que sugeriría que los intérpretes nativos seguían en demanda[17]. En su tratado de misionología *De procuranda indorum salute* (1577), Acosta reconocía a regañadientes que los intérpretes podían ser contratados para el confesionario; sin embargo, insistía en que esto solo podía tener lugar en casos extremos en los que el sacerdote no tuviera la suficiente habilidad lingüística para entender el más grave de los pecados (1984, 1987 [1577]: II, 52-59, 430-433).

Lo que le preocupaba al clero, más allá de los obstáculos que acompañaban la traducción lingüística, era la presunta traición de los intérpretes y las afirmaciones que pudieran hacer sobre los quipus. El manual de Pérez Bocanegra (1631: 340-341) incluía preguntas que los sacerdotes debían realizar cuando estuviesen interrogando a los indios que asistían en el sacramento. ¿Incumplieron los intérpretes la confidencialidad del confesionario divulgando lo que se decía a terceras partes? ¿Se hizo esto para dañar la reputación del penitente o su patrimonio? ¿A cuántas personas se les decía y cuántas veces? Unas dudas finales se referían a las sospechas de que los intermediarios nativos falsificaban los relatos de los neófitos bajo su cargo:

> Hallando quipos, donde algun indio, ó india que tu conoces, auia añudado sus pecados, para memoria de su confession, as los mirado, y por las colores de los ñudos, as fabricado los pecados que hizieron, y diuulgastelos, ú dixistelos a alguna persona? y dime por auerlo tu dicho siguiosele al indio, ó india, infamia notable? (1631: 341)[18].

Dichas preguntas sugieren el poder que estos individuos tenían para manipular recursos, calumniar caracteres y disputar el control ya débil que los sacerdotes tenían sobre los asuntos locales. Para entender cómo lo consiguieron, es necesaria una consideración del fenómeno del activismo legal indígena.

---

[17] Lima III, actio 2, cap. 14, en Vargas Ugarte (1951-1954: I, 270-271).

[18] La acusación de indiscreción realizada contra los intérpretes del sacramento se volvía a veces en contra del clero mismo. En la doctrina de Ambar, en la época en que Pérez Bocanegra escribió su manual, los señores étnicos acusaron a su cura de haber hecho públicos los asuntos privados de los penitentes en su sermón semanal: «[el padre] no a empesado a confesar la gente aunque no abra muchos que confiese con el por rrebelar la confiçion en su conbersasion y Platica y sermon y esto y otras muchas cosas grabes». Archivo Arzobispal de Lima, Capítulos, leg. 6, exp. 4, f. 3r.

Quipus en el tribunal

A lo largo del período colonial, los indígenas familiarizados con el castellano y el derecho procesal levantaron demandas contra el clero ante los magistrados eclesiásticos, en tribunales diocesanos o en juzgados provisionales establecidos en el curso de las visitas pastorales. Como en España, los tribunales del Perú administraban cuestiones de derecho canónico referidas a beneficios, diezmos, sacramentos, conflictos maritales y acusaciones criminales de negligencia pastoral (Kagan 1981: 33-34). Las acusaciones de demandantes indígenas dentro de una acción legal, o causa de capítulos, se centraban principalmente en tres tipos de abuso ministerial: explotación económica, comportamiento inmoral y abandono espiritual. En ocasiones, los quipus formaban parte del archivo de pruebas. Haciéndose eco de las preocupaciones expresadas por Acosta (1984, 1987 [1577]: I, 204-207) acerca de los abusos de autoridad clerical que dificultaban la evangelización, los activistas nativos apelaban al sentido de justicia de los magistrados para reparar las injusticias que veían y experimentaban en manos de los ministros de indios. También existen indicaciones de que las campañas de extirpación de idolatrías de la archidiócesis de Lima que comenzaron de forma sistemática en la primera década del siglo XVII proporcionaron un caldo de cultivo para el intercambio de acusaciones recíprocas entre los sacerdotes y las autoridades nativas, quienes competían por la autoridad política y espiritual en las comunidades locales. Los juicios indígenas surgieron del mismo complejo judicial que perseguía las creencias y rituales andinos tradicionales; en muchas doctrinas, las acusaciones contra el clero por infracciones morales y materiales iban precedidas o seguidas por la persecución, por parte de la Iglesia, de los presuntos delitos religiosos. Lo que Mills (1996: 185) ha llamado la «atmósfera de escrutinio» que caracterizó las relaciones hispano-andinas proporciona así un contexto necesario para acercarse a los casos que siguen a continuación, en los cuales los litigantes nativos utilizaron el poder de la escritura y los quipus, así como una moralidad en parte andina y en parte católica, para denunciar una serie casos de corrupción sacerdotal.

Antonio Acosta Rodríguez (1979; 1987) y Frank Salomon y Karen Spalding (2002) han pintado, para el período colonial, una imagen de la formidable base de poder que los maestros de quipus crearon para ellos mismos en Huarochirí con el fin de frenar el avance del colonialismo español. Un ejemplo bien documentado de las tensiones hispano-andinas para esta región tuvo lugar en 1607 en la doctrina de San Damián, donde los líderes nativos acusaron al padre Francisco de Ávila

de explotar fiscalmente la mano de obra indígena[19]. Don Martín Puiporosi, el señor étnico del pueblo cercano de Santiago de Tuna, presentó los cargos en nombre de los feligreses y, para corroborarlos ante el visitador Baltazar de Padilla, contrató los servicios de un quipucamayoc que confirmara el caso de acusación. Puiporosi insistió en que el robo de Ávila de artículos y servicios de la iglesia local, incluyendo productos comestibles, ganado y los sueldos pendientes de los indios tributarios, podían verificarse mediante las cuerdas del quipu del contador indígena[20]. Después de un largo litigio de dos años, Ávila fue absuelto, lo cual provocó su renovada carrera en el sendero de la extirpación y el inicio de las acusaciones de idolatría contra sus adversarios del tribunal (Acosta Rodríguez 1979, 5-10; 1987: 593-606).

A pesar de la derrota legal de los demandantes, los registros de cuerda continuaron teniendo un rol probatorio en la producción de quejas indígenas contra el clero de Huarochirí. En 1622, don Francisco Muchay y don Juan Vilca, los notables andinos de San Francisco de Chaclla, presentaron una reclamación legal para la indemnización contra Luis Mejía de Estela, sobre quien alegaron había participado en una serie de abusos económicos y escándalos morales en sus primeros doce meses como cura. Los caciques declararon que el sacerdote había robado animales y provisiones de la comunidad sin autorización, dejado de pagar a los trabajadores nativos por los servicios prestados para el mantenimiento de la iglesia, tenido relaciones carnales con mujeres y descuidado, de forma general, su responsabilidad sacramental para bautizar a los niños y confesar a los enfermos. Vilca se incluía entre las víctimas, lo cual indica los rencores personales que aparentemente motivaron la reclamación; cuando una mula que pertenecía a la doctrina murió bajo la vigilancia de Vilca, Mejía le obligó a reembolsar a la iglesia la injusta suma de dieciocho cabras de su propio ganado. Como antes, los administradores locales que sufrieron el abuso dijeron poseer los quipus que probaban los negocios ilícitos de Mejía:

> El dho cura apremia a los dhos yn.os desta su doctrina y a sus mandones a que le den gallinas[,] pollos[,] papas[,] cocopa[, y] maiz[,] diziendo que la tasa se lo manda dar[,] forcando a los mandones de las parcialidades[,] y si no lo hazen los manda castigar cruelmente[,] de que desto el dho cura les deue restituyr mucha plata como constara por los quipos que tienen[21].

---

[19] Véase los estudios realizados por Acosta Rodríguez 1979: 3-10; 1987: 571-575 y Salomon 2004: 118-120.

[20] «esta quenta la tiene el yndio contador destos pueblos en su quipo». AAL, Capítulos, leg. 1, exp. 9, f. 3r.

[21] AAL, Capítulos, leg. 3, exp. 11, f. 4r.

Parece que las cuerdas registraban sobre todo la información estadística, como los tipos de productos y las cantidades intercambiadas, así como las cantidades de restitución y a quién se le debían[22].

A pesar de dichos ejemplos, la admisibilidad de los quipus en los tribunales del siglo XVII es difícil de evaluar. El derecho colonial español hacía referencia solo indirectamente a su validez como prueba y la resolución final de la mayoría de los procesos de este tipo, incluyendo la causa de capítulos contra Mejía, permanecen perdidos en los archivos[23]. Es cierto que, a principios de la época colonial, las autoridades reales solicitaron que los maestros de cuerda mantuviesen tipos específicos de información para intereses de verificación. Las cuentas de los quipus eran necesarias no solo para informar a los oficiales españoles del trabajo y bienes disponibles para el tributo, sino también para asegurar la protección de los indios y que sus pagos y servicios no excediesen las tasas fijadas por la Corona (Loza 1998: 144; Salomon 2004: 110). Esta práctica tenía el visto bueno del virrey Francisco de Toledo, quien, en sus reformas jurídicas de la década de 1570, intentó poner los registros de cuerda al servicio de la administración colonial española. Los trabajadores indígenas, decretó el virrey, debían llevar quipus como testimonio para defenderse frente a las intenciones explotadoras de los recaudadores de tributos: «que el dho corregidor de orden que cada yndio de los que ffueren de tassa tome su quipo de lo que ouiere de pagar prq. entiendan q. no se les a de llevar mas tassa»[24]. Las reformas de Toledo también ordenaron que los especialistas en quipus ayudasen a los jueces españoles a recibir las quejas andinas por bienes perdidos, las cuales probablemente suponían inventarios de propiedad corroborados ante el tribunal (Salomon 2004: 111)[25]. De este modo, el virrey adaptó la propuesta del jurista Juan de Matienzo para la adjudicación de las disputas indígenas mediante el registro de cuerda del *tocricoc*. Según Matienzo (1967 [1567]: 51), este oficial nativo archivaría mediante el quipu los datos relacionados con «cualesquier pleitos civiles y criminales que

[22] Los testimonios de los litigantes acerca de los defectos morales y sacramentales del sacerdote, sin embargo, no hacían referencia a los quipus. Esto sugiere que los quipus de bautismos, confesiones, días de santos u otros datos sobre actividades rituales, que Porres había recomendado para una época anterior, ya no controlaban la vida doctrinal del Huarochirí del siglo XVII.

[23] El jurista español Juan de Hevia Bolaños declaró que los magistrados eclesiásticos tenían la autoridad para admitir o negar como prueba los instrumentos de contabilidad extrajudiciales presentados ante el tribunal. También estipuló los procedimientos para aprobar a los contadores que participaban en un juicio y verificar las cuentas de los libros de contabilidad contra otros instrumentos de contabilidad (1619: 80r-80v, 83v-84r, 96r).

[24] Archivo General de la Nación, Derecho Indígena, leg. 31, c. 617, f. 10r.

[25] Platt (2002) y Medelius y de la Puente Luna (2004) documentan y analizan el empleo de quipus por los litigantes nativos en los juicios de restitución de tributos del siglo XVI.

acaecieren entre indios, con que las causas que los indios truxeran con sus caciques o principales, ceviles o criminales», además de los detalles de la sentencia.

Otro precedente legal para los usos de quipus frente al clero puede encontrarse entre las obligaciones que Toledo estableció para el notario-quipucamayoc, una autoridad central de los cabildos de indios que el virrey estableció para cada distrito administrativo. Una personificación más alfabetizada del *t'uqrikquy* de Matienzo, se esperaba que este individuo traspasase a documentos escritos todos los testimonios de testigos que aparecían ante el cabildo municipal sobre asuntos de testamentos, inventarios de propiedad o reclamaciones legales, además de los datos de quipus relevantes sobre las actividades de los corregidores, los feligreses andinos y los sacerdotes:

> todo lo demás que se pudiere, que los indios suelen poner en Quipos, se ordena y manda que se reduzca á escritura por mano de dicho escribano, para que sea más cierto y durable, en especial en las faltas que tuvieren de doctrina y entradas y salidas de sacerdotes y ausencias que hicieren, y lo mismo en lo que tocare a los correjidores y sus tenientes y otras cosas particulares, que ellos suelen asentar en los dichos Quipos (Levillier 1921-1926: VIII, 337-338).

Según la interpretación que de esta ordenanza hace Kathryn Burns (2005: 11), Toledo transformó al archivador de cuerda en «un tipo de policía moral», muy parecido al que aparece en la proyección temprana de Diego de Porres del gobierno parroquial nativo. No solo los indígenas sino también los sacerdotes y corregidores españoles cayeron bajo el ojo vigilante del notario-quipucamayoc, un aliado aprobado por las autoridades reales para eliminar la corrupción entre sus propias filas.

Generalmente, los expertos han afirmado que, en la última década del siglo XVI, los documentos en español habían sustituido de manera efectiva a las cuerdas anudadas como la única forma legalmente reconocida de guardar registros (Urton 1998: 410). De acuerdo a Salomon y Spalding (2002: 861), el registro de quipus continuó de manera informal después del ascenso de los informes en papel, pero aparecieron en su mayoría en procedimientos legales como el juicio de Francisco de Ávila, reflejando más el apoyo de los pueblos indígenas que cualquier aprobación española oficial[26]. Sin embargo, los informes de visitas del Arzobispado de Lima, producidos unos cincuenta años después de las ordenanzas de Toledo, confirman que algunos magistrados eclesiásticos seguían solicitando informes de cuerda durante la primera mitad del siglo XVII. En 1619, cuando los señores

[26] Véase también Salomon 2004: 118.

étnicos de la doctrina de Andajes, en la provincia de Cajatambo, presentaron capítulos contra el fraile mercedario Miguel Márquez, el alto clero de Lima envió al visitador Cristóbal Loarte Dávila para investigar. El inspector planteó un conjunto de veintiséis preguntas a los testigos nativos en referencia al presunto abuso de los indios tributarios, la ganancia de dinero ilícito y la falta de atención a los sacramentos y a la instrucción religiosa de los feligreses. Una de estas preguntas trataba sobre el uso ilegal de los quipus por parte del sacerdote: «si sauen el dho cura forsase a sus feligreses sobre las ofrendas por si o por sus fiscales o sacristanes o por otras personas[,] cobrandolos por quipos»[27]. Independientemente de si la acusación era cierta o no, la pregunta demuestra que el alto clero tenía motivos para creer que los curas empleaban registros de cuerda para recapitular lo que deberían haber sido las contribuciones voluntarias de cada practicante en misa y en los días de fiesta. Un año después del comienzo de la inspección de Loarte Dávila, el cura doctrinero recibió del arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero la revocación oficial de su derecho a administrar la doctrina debido a los abusos y al mal ejemplo que había dado[28]. ¿Sirvieron los quipus que usaba Loarte Dávila para registrar las donaciones ilegales como prueba de su delito?

En 1623, el visitador Baltazar de Padilla regresó al asunto de las contribuciones forzadas por los quipus mientras investigaba la conducta de Andrés de Mújica en San Juan de Huanchor, en la provincia de Huarochirí. Después de revisar las acusaciones que los notables andinos de la doctrina habían presentado contra el sacerdote, Padilla se propuso indagar lo siguiente: ¿había Mújica, de hecho, coaccionado a los feligreses para hacer los ofrecimientos del Día de Todos los Santos y otras fiestas solemnes «cobrandolas por tassa[,] quipos y padrones»?[29] La segunda mención a esta preocupación en la esfera de la investigación eclesiástica va dirigida al reconocimiento continuado de la Iglesia del valor probatorio de los quipus; en el siglo XVII, la tolerancia o explotación de un sacerdote de la contabilidad mediante cuerdas no escondía necesariamente sus abusos de las autoridades eclesiásticas de Lima. Estos informes traen otra curiosa posibilidad: que el método nativo de los quipus resultara atractivo para los jueces visitadores no solo como un registro de superstición antigua o de pecado personal, como el extirpador jesuita Pablo José de Arriaga (1999 [1621]: 133) había propuesto, sino también como prueba potencial de las transgresiones de los ministros católicos o corregidores españoles.

---

[27] AAL, Visitas Eclesiásticas, leg. 11, exp. 1, f. 2v.

[28] AAL, Visitas Eclesiásticas, leg. 11, exp. 1, f. 15r.

[29] AAL, Capítulos, leg. 4, exp. 3, f. 2r. Salomon (2004: 120) y Salomon y Spalding (2002: 861) han identificado previamente esta referencia a los quipus en la doctrina de San Juan de Huanchor.

Un trabajo que se produjo fuera del tribunal eclesiástico trae a la luz un uso relacionado, aunque clandestino, de los quipus en este período. En 1602, el impresor de Lima Antonio Ricardo publicó *Miscelanea austral* de Diego Dávalos y Figueroa, un tratado en prosa y verso sobre diversos temas como el amor y los sueños, la música de la Toscana y la propensión al cristianismo de la América indígena. Partiendo de varias décadas como soldado y minero en la sierra surperuana, el autor español incluía la siguiente anécdota, tal y como fue contada por un limeño a otro, cuya intención era ilustrar la creencia de los indios en la vida después de la muerte:

> andando en compañia del corregidor por las calles de vn pueblo llamado Atunxauxa, vimos vn Indio viejo, con vn grande maço de cuerdas de lana bien torcida y de diuersas, colores en la mano, que ellos llaman Quipos, pues como este Indio viesse que el corregidor y yo le auiamos visto, procuró esconderse con su carga, mas no lo pudo hazer como pensaua, porque el corregidor lo llamó y preguntó de que eran tan largas quentas, el Indio turbado començo a variar, con lo qual acrescentó en el corregidor el desseo de saber lo que le preguntaua, y assi lo puso en termino de açotes y de cortarle el cabello (que es la mayor afrenta que se les puede hazer) el Indio vino a confessar diziendo, que aquel quipo con otros muy grandes que tenia, era la razon y cuenta que auia de dar al Inga quando boluiesse del otro mundo de todo lo que auia succedido en aquel valle en su ausencia: donde se yncluyan todos los Españoles que por aquel real camino auian passado, lo que auian pedido y comprado, todo lo que auian hecho assi en bien como en mal. El corregidor tomó y quemó sus quentas, y castigó al Indio (1602: 151r)[30].

La historia del regreso del Inca era compatible con las enseñanzas católicas sobre la resurrección de los muertos y la inmortalidad del alma, y una que los indígenas y el clero misionero abrazaron de forma común, aunque algunas veces con interpretaciones diferentes (Estenssoro Fuchs 2003: 353-354). Lo que le da valor a la narración de Dávalos y Figueroa para el presente debate, sin embargo, es que va dirigida a la existencia de prácticas informales de vigilancia basadas en cuerdas parecidas a la técnica de «vigilancia moral» que Toledo había solicitado del notario-quipucamayoc. Los corregidores, está claro, no le daban la bienvenida a este tipo de cuentas y tenían buenos motivos para suprimirlo, dada la capacidad de los quipus para registrar abusos españoles. Aquí las cuerdas del anciano no solo registraban las transacciones comerciales de los europeos sino también sus buenas y malas acciones.

[30] Este pasaje está citado en MacCormack 1985: 458.

El origen de dichas prácticas de denuncia puede unirse también al modelo de confesión del Tercer Concilio. Regresando a la instrucción del *Tercero catecismo* para los penitentes, el *Tercero Catecismo* subraya las fronteras imprecisas que separaban la costumbre privada del sacramento del acto público de denuncia. Para establecer el significado de la confesión para los conversos andinos, los autores del sermonario empleaban la metáfora del intercambio en el tambo como forma para capturar la economía del pecado y su aspecto contable: «hazes quipo, quando eres tambo camayo, de lo que das, *y de lo que te deuen*»[31]. La homilía oficial acentuaba así las obligaciones sociales de la práctica cristiana y el lugar fundamental para explicar las deudas de uno y de los demás para mantener el orden civil. Uno puede imaginar cómo, para los neófitos andinos, los conceptos del pecado y la absolución coincidirían con los del delito público y la reparación. Como sugiere el lenguaje del sermón, las mismas cuerdas que usaban los penitentes para catalogar los pecados podían también archivar las transgresiones que otros andinos, corregidores españoles o curas doctrinantes cometían contra ellos. Merece la pena preguntar, entonces, si las ambigüedades inherentes al objetivo de hacer el sacramento más inteligible a las audiencias nativas inspiraron parcialmente el activismo de los poseedores de las cuerdas. Los especialistas en quipus podrían haber percibido la confesión y el tribunal eclesiástico como foros complementarios diseñados para la contabilidad de las transgresiones.

Las tradiciones andinas validaron el uso de los quipus para registrar y denunciar las transgresiones de otros de manera más explícita. El Inca Garcilaso de la Vega explicó el parecido entre las convenciones de los quipus prehispánicos y las costumbres cristianas posteriores a la conquista. En tiempos antiguos, contaba él, las cuerdas del Inca registraban las leyes de la religión estatal, el archivo de transgresores y de sus transgresiones y las penas que cada uno estaba obligado a recibir: «De manera, que cada hilo y ñudo les traía a la memoria lo que en sí contenía, a semejanza de los mandamientos o artículos de nuestra santa fe católica y obras de misericordia, que por el número sacamos lo que debajo de él se nos manda» (1960 [1609, 1617]: II, 205)[32]. El testimonio de Garcilaso subraya la continuidad entre los números que registraban los dictados de la doctrina cristiana y las cuerdas incaicas, las cuales realizaban un inventario de los delitos religiosos

[31] La cursiva es nuestra. Estenssoro Fuchs 2003: 217 y Harrison 2002: 270 analizan el significado de «hucha», el termino quechua misionero para pecado, y cómo este enfatiza el aspecto contable de las enseñanzas de la Iglesia sobre el tema de la confesión.

[32] De acuerdo con Murúa (2004 [1590]: 77r-77v), los quipus antiguos registraban las virtudes y los vicios de los incas.

y las penas de restitución. Esta ambigüedad funcional que derivaba tanto de las enseñanzas incaicas como católicas muestra que, para los indígenas, la distancia que separaba al dominio privado del confesionario y al dominio público del tribunal puede no haber sido tan grande.

Los quipucamayos como autoridades rivales

La descripción de Pérez Bocanegra indica que las prácticas confesionales en Andahuaylillas respondían más a necesidades y circunstancias locales que a las expectativas y los objetivos de la jerarquía eclesiástica. Algunos de estos objetivos y expectativas eran estrictamente doctrinales. El clérigo reprobaba la naturaleza colectiva y localizada de las confesiones en una época en la cual los cánones ordenaban que la confesión fuese un diálogo privado cara a cara, excepto en los casos en que se necesitase de interpretación lingüística. Los asistentes nativos en Andahuaylillas enseñaban a los penitentes a hacer quipus de sus propios pecados y de los de los demás, y les decían qué revelar y qué no al sacerdote. Pérez Bocanegra también condenó la costumbre de los feligreses de reutilizar los mismos nudos para confesiones repetidas en evidente ignorancia del poder de absolución del sacramento. Bajo el liderazgo de los catequistas andinos, a quienes Pérez Bocanegra aplicó el epíteto de «alumbrados», los indios habían adoptado un acercamiento independiente al sacramento fuera de los canales eclesiásticos apropiados, evocando así lo que Estenssoro Fuchs (2003: 227) ha descrito como «el fantasma protestante» que afectó al clero misionero por todo el Perú: el miedo a las interpretaciones individualizadas del cristianismo que suplantaría la autoridad de la Iglesia y de sus ministros.

Un breve repaso a la historia litigiosa de la doctrina indica que las metodologías confesionales jesuitas podrían haber formado la base para las quejas del presbítero. De acuerdo a los resúmenes biográficos de Harrison (2002: 270) y Bruce Mannheim (1991: 48, 146), Pérez Bocanegra asumió puestos en la catedral del Cuzco y en la doctrina de Belén de esa ciudad antes de su nombramiento como cura propietario de Andahuaylillas, donde también ejerció de examinador general de quechua y aimara para los curas de indios aspirantes de la diócesis. El *Ritual formulario*, un trabajo que le demandó más de veinte años, fue compuesto y publicado durante un largo período de litigio entre la diócesis y la Compañía de Jesús, la cual buscaba anexionar la doctrina como un lugar de formación quechua-hablante para los miembros de la orden. Otorgada la aprobación real para la absorción, los jesuitas buscaron sustituir a Pérez Bocanegra en 1628, pero se vieron forzados a cederle la doctrina ocho años después debido a las incesantes protestas

del cabildo eclesiástico[33]. En este contexto, la concebible hostilidad del autor hacia los jesuitas emerge en sus propuestas para la administración sacramental. Pérez Bocanegra denunció la catalogación de los pecados mediante quipus, una práctica aprobada por la Compañía, y su utilización para reiterar confesiones anteriores[34]. En una crítica ligeramente velada de la administración jesuita, Pérez Bocanegra (1631: 115) interrogó a sus feligreses acerca de las malas maneras de su devoción, incluyendo la respuesta en su manual: «hazen muy malas cosas, diziendo, que el Padre ó los Padres con quien se an criado se las an enseñado».

Sus recomendaciones sobre cómo confesar a los indios redondean este retrato fragmentario de un clérigo asediado tanto por los jesuitas como por los feligreses. Pérez Bocanegra dedicó unas setenta preguntas de su manual para que los confesores pudieran averiguar si los penitentes andinos habían violado la prohibición del octavo mandamiento sobre el testimonio deshonesto. Las preguntas estaban relacionadas con todos los grupos indígenas y con las formas de brindar falso testimonio, pero los indígenas litigiosos se destacaban como su preocupación más importante. Los curacas debían ser cuestionados sobre si habían acusado al clero falsamente, mientras que el notario-quipucamayoc debía ser interrogado sobre si había falsificado los testamentos indígenas en detrimento del patrimonio de la iglesia (1631: 271, 278). La referencia más directa a la familiaridad del sacerdote con el litigio nativo vino en una pregunta dirigida a los feligreses en general: «Acusaste ante qualquier juez, el peccado de otro, por odio que le tuuiesses? ó por vengarte de el, no pudiendo probar el delito de que le acusaste?» (1631: 336-337). Aunque esta línea de interrogación era característica de los manuales de confesión de esa época, la misma coloca las preocupaciones de Pérez Bocanegra sobre la conducta moral nativa en la esfera del activismo indígena que amenazaba a la autoridad clerical en las doctrinas de todo el virreinato, incluyendo con toda probabilidad la suya. No está establecido que el sacerdote mismo hubiese sido acusado por delitos, pero sus críticas tanto contra los maestros de quipus como contra los litigantes nativos implican que estos grupos sociales interconectados minaban su objetivo de imponer la ortodoxia religiosa.

---

[33] Los resultados de Durston (2007: 339 n. 24) ponen en duda si los jesuitas ocuparon alguna vez Andahuaylillas, teniendo en cuenta que la subvención real estaba supeditada a la aceptación de Pérez Bocanegra.

[34] En referencia a esta última práctica, los jesuitas del Perú eran conocidos por su apoyo a las «confesiones generales», las cuales abarcaban la promulgación de la biografía completa del penitente, para alcanzar un conocimiento más profundo de la vida del confesante, en lugar de la narración más convencional únicamente de aquellos pecados cometidos desde el sacramento anterior (Estenssoro Fuchs 2003: 206-207, n. 160).

Estenssoro Fuchs (2003: 224) ha observado que el verdadero escándalo detrás de la queja de Pérez Bocanegra contra los quipus era que los «hermanos y hermanas mayores», como eran conocidos los asistentes nativos por los feligreses, habían usurpado la autoridad sacramental que pertenecía al clero. En palabras del sacerdote: «Antes que vaya el Indio, ó India penitente a los pies del Confesor, y Sacerdote, ya se á confessado con estas Indias, é Indios de todos los pecados [....] [y] despues de se auer confessado con el Sacerdote, van a tratar con estos Indios, lo que el Padre les dixo, y la penitencia que les dió. Haziendo burla del, diziendo, que no sabe preguntar al penitente, ó que no les entiende su lengua: y mofan de su manera de absoluer» (1631: 111, 113). Para poner freno a su influencia, hizo un llamamiento para arrancar las «juntas y ruedas» en las que preparaban las cuerdas anudadas y contaban falsedades sobre los curas y las enseñanzas católicas (1631: 134). La represión de los quipus debería también venir, indicaba Pérez Bocanegra, mediante la palabra impresa. En estrecha relación con las recomendaciones más agresivas del Tercer Concilio, aconsejó a los sacerdotes confiscar y destruir las cuerdas anudadas y usar en su lugar las directivas de su manual de confesión: «enseñarles á confessar conforme este Confessionario quitandoles aquellas cuentas, y ñudos; y quemandolos en su presencia. Y no darles el Sacramento de la Eucaristia, hasta tenerlos reduzidos, al buen orden de se confessar sin semejantes enredos, y defetos» (1631: 114). El libro prometía estabilizar la forma del ritual misionero que los quipus del repertorio espiritual de los intermediarios nativos habían malentendido. El problema para el clérigo no era simplemente el peligro de la confesión heterodoxa, sino que lo más importante era el asunto de quienes controlarían los mecanismos de intercambio religioso y, por tanto, el poder sobre la comunidad.

Aun así, la amenaza de Pérez Bocanegra de no dar la comunión a los feligreses representó un reconocimiento implícito del acercamiento ferviente de estos a las devociones católicas. Para señalar su presunta ignorancia, explicaba que los penitentes creían equivocadamente que serían santificados después de confesarse con las cuerdas. Sus comentarios subrayaban así las intenciones católicas con las que los indios practicaban el sacramento y la convicción de los feligreses de que lo hacían dentro de los límites de la ortodoxia cristiana (Estenssoro Fuchs 2003: 225). La representación de Pérez Bocanegra de los desafíos a los que se enfrentó lleva entonces a una pregunta que el clero del Perú tuvo dificultades en contestar: cómo categorizar como «cristianos» a quienes empleaban medios tradicionales en su búsqueda para cumplir los sacramentos y defenderse frente a las autoridades españolas. Los maestros de cuerdas ocupaban puestos que coincidían de forma

inesperada con los diferentes grupos que componían la sociedad colonial. El que los especialistas del quipu dificultaran los modelos de aculturación o resistencia que las fuentes europeas les atribuían a ellos invita a reconsiderar la noción de que los sacerdotes y los andinos se colocaban a un lado u otro de una divisoria cultural, o que los libros fuesen el único medio de imponer la norma española en los pueblos de indios. Tanto colonizadores como colonizados entraron en un proceso continuo de reformulación de sus mensajes y medios en respuesta a las nuevas realidades coloniales.

Mientras los especialistas se encuentran todavía lejos de conocer completamente cómo los indios se comunicaban con las cuerdas, un grupo de importantes documentos pone de relieve los lugares en los que las prácticas de representación andinas se entrelazaban con la cultura escrita europea. Efectivamente, estas fuentes ponen en duda el fácil triunfo de la escritura sobre los pueblos nativos. Sin embargo, la escasez de los datos existentes puede apuntar más lejos: los medios indígenas continuaron prosperando fuera de la vigilancia española hasta bien entrado el siglo XVII, adquiriendo funciones en las comunidades nativas que la alfabetización no podía realizar. No es muy difícil imaginar, considerando los hechos de Andahuaylillas, que los intermediarios nativos continuasen llevando los registros, tanto en papel como en cuerda, de acuerdo a las necesidades locales, siguiendo su propio conjunto de reglas. Los especialistas en quipus constituían una sólida base de autoridad que, tomada como foco del análisis, podría todavía proporcionar respuestas a las muchas preguntas acerca del verdadero alcance de esa autoridad y el pluralismo semiótico que llegó a promocionar.

Bibliografía

Acosta, José de

1984-1987[1577] *De procuranda indorum salute.* 2 vols. Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas.

2002[1590] *Historia natural y moral de las Indias.* José Alcina Franch (ed.). Madrid: Dastin.

Acosta Rodríguez, Antonio

1979 «El pleito de los indios de San Damián (Huarochirí) contra Francisco de Ávila, 1607». *Historiografía y bibliografía americanistas* 23, 3-33.

1987 «Francisco de Ávila: Cusco 1573(?)-Lima 1647». En Gerald Taylor (ed.), *Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos e Instituto Francés de Estudios Andinos, 551-616.

Allen, Catherine J.
2005 «Knot-Words or Not Words». *Anthropological Quarterly* 78(4), 981-996.

Arriaga, Pablo José de
1999[1621] *La extirpación de la idolatría en el Pirú.* Henrique Urbano (ed.). Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas».

Ascher, Marcia y Robert Ascher
1981 *Code of the Quipu: A Study in Media, Mathematics, and Culture.* Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Assadourian, Carlos Sempat
2002 «String Registries: Native Accounting and Memory According to the Colonial Sources». En Jeffrey Quilter y Gary Urton (eds.), *Narrative Threads. Accounting and Recounting in Andean Quipu*. Austin: University of Texas Press, 119-150.

Beyersdorff, Margot
2005 «Writing without Words/Words without Writing: The Culture of the Khipu». *Latin American Research Review* 40(3), 294-311.

Burns, Kathryn
2005 «Making Indigenous Archives: The Quilcay Camayoc of Colonial Cuzco». Trabajo presentado en la Biblioteca Latinoamericana de la Universidad de Tulane, Nueva Orléans, Luisiana, abril.

Calvo, Hortensia
2003 «The Historiography of the Book in Early Spanish America». En Ezra Greenspan y Jonathan Rose (eds.), *Book History.* Vol. 6. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 277-305.

Dávalos y Figueroa, Diego de
1602 *Primera parte de la Miscelanea austral.* Lima: Antonio Ricardo.

Doctrina Christiana
1985[1584-1585] *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de indios*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Durston, Alan
2007 *Pastoral Quechua: The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650.* Indiana: University of Notre Dame Press.

Egaña, Antonio de (ed.)
1954-1986 *Monumenta Peruana.* 8 vols. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu.

Estenssoro Fuchs, Juan Carlos
2003 *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al Catolicismo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Francés de Estudios Andinos.

Garcilaso de la Vega, El Inca
1960[1609,1617] *Comentarios reales de los Incas.* En Carmelo Sáenz de Santa María (ed.), *Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega.* 4 vols. Madrid: Atlas.

Guaman Poma de Ayala, Felipe
1980[1615] *El primer nueva corónica y buen gobierno*. John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge Urioste (eds.), México D.F.: Siglo Veintiuno.

Harrison, Regina
2002 «Pérez Bocanegra's *Ritual formulario:* Khipu Knots and Confession». En Jeffrey Quilter y Gary Urton (eds.), *Narrative Threads. Accounting and Recounting in Andean Quipu*. Austin: University of Texas Press, 266-290.

Hevia Bolaños, Juan de
1619 *Curia filipica.* Madrid: Viuda de Alonso Martín.

Kagan, Richard L.
1981 *Lawsuits and Litigants in Castile, 1500-1700.* Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Levillier, Roberto (ed.)
1921-1926 *Gobernantes del Perú: cartas y papeles, siglo XVI.* 14 vols. Madrid: Juan Pueyo y Sucesores de Rivadeneyra.

Locke, Leland L.
1923 *The Ancient Quipu, or Peruvian Knot Record.* Nueva York: American Museum of Natural History.

Loza, Carmen Beatriz
1998 «Du bon usage des quipus face à l'administration coloniale espagnole (1550-1600)». *Population* (French Edition; Institut National d'Études Démographiques) 53(1-2, *Population et Histoire*), 139-159.

Maccormack, Sabine
1985 «"The Heart Has Its Reasons": Predicaments of Missionary Christianity in Early Colonial Peru». *Hispanic American Historical Review* 65(3), 443-466.

Mannheim, Bruce
1991 *The Language of the Inka since the European Invasion.* Austin: University of Texas Press.

Mateos, Francisco (ed.)
1944[1600] *Historia general de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú.* 2 vols. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas e Instituto «Gonzalo Fernández de Oviedo».

Matienzo, Juan de
1967[1567] *Gobierno del Perú.* Guillermo Lohmann Villena (ed.). París y Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

Medelius, Mónica y José Carlos de la Puente Luna
2004 «Curacas, bienes y quipus en un documento toledano (Jauja, 1570)». *Histórica* 28(2), 35-82.

Mills, Kenneth
1996 «Bad Christians in Colonial Peru». *Colonial Latin American Review* 5(2), 183-218.
2007 «The Naturalization of Andean Christianities». En R. Po-Chia Hsia (ed.), *The Cambridge History of Christianity.* Vol. 6. Cambridge: Cambridge University Press, 508-539.

Murúa, Martín de
2004[1590] *Códice Murúa. Historia y genealogía de los reyes incas del Perú del padre mercedario fray Martín de Murúa. Códice Galvin*. Juan Ossio (ed.). Madrid: Testimonio.

Ondegardo, Polo de
1906[1559] «Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su infidelidad». *Revista Histórica* 1(1), 192-231.

Pardo, Osvaldo F.
2004 *The Origins of Mexican Catholicism: Nahua Rituals and Christian Sacraments in Sixteenth-Century Mexico.* Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Peña Montenegro, Alonso de la
1985[1668] *Itinerario para párrocos de indios, en que se tratan las materias mas particulares tocantes a ellos para su buena administracion.* Guayaquil: Corporación de Estudios y Publicaciones.

Pérez Bocanegra, Juan
1631 *Ritual formulario e institucion de curas para administrar a los naturales de este reyno los santos sacramentos.* Lima: Gerónimo de Contreras.

Platt, Tristan
2002 «"Without Deceit or Lies": Variable *Chinu* Readings during a Sixteenth-Century Tribute-Restitution Trial». En Jeffrey Quilter y Gary Urton (eds.), *Narrative Threads. Accounting and Recounting in Andean Quipu*. Austin: University of Texas Press, 225-265.

Polia Meconi, Mario (ed.)
1999 *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (1581-1752).* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Quilter, Jeffrey y Gary Urton (eds.)
2002 *Narrative Threads: Accounting and Recounting in Andean Khipu.* Austin: University of Texas Press.

Salomon, Frank
2004 *The Cord Keepers: Khipus and Cultural Life in a Peruvian Village.* Durham: Duke University Press.

Salomon, Frank y Karen Spalding
2002 «Cartas atadas con quipus: Sebastián Francisco de Melo, María Michaela Chincano y la represión de la rebelión de Huarochirí de 1750». En Javier Flores Espinoza y Rafael Varón Gabai (eds.), *El hombre y los Andes: Homenaje a Franklin Pease G.Y.* Vol. 2. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 857-870.

Urton, Gary
1998 «From Knots to Narratives: Reconstructing the Art of Historical Record-Keeping in the Andes from Spanish Transcriptions of Inka *Khipus*». *Ethnohistory* 45(3), 409-438.
2002 «An Overview of Spanish Colonial Commentary on Andean Knotted-String Records». En Jeffrey Quilter y Gary Urton (eds.), *Narrative Threads. Accounting and Recounting in Andean Quipu*. Austin: University of Texas Press, 3-25.

Vargas Ugarte, Rubén (ed.)
1951-1954 *Concilios Limenses (1551-1772).* 3 vols. Lima: Tipografía Peruana.

Segunda parte

Materiales

Contar concertando: quipus, piedritas y escritura en los Andes coloniales

Marco Curatola Petrocchi
José Carlos de la Puente Luna

Una tarde de fines de 1581, los caciques y quipucamayos de Lucanas-Laramati, uno de los repartimientos de la provincia de Lucanas, desenvolvieron sus quipus y se aprestaron a «leérselos» al corregidor. Aquella jornada, una serie de cuentas enrevesadas había demandado la presencia del magistrado y de las autoridades andinas en torno a los quipus comunales de esta región al sureste de la ciudad de Huamanga, en la sierra meridional del Perú. Pero lejos de utilizar solo sus cordeles anudados, los líderes lucanas sacaron otros objetos y los dispusieron en el suelo como parte de una larga y compleja *performance*. Para brindar su testimonio, «leyeron» sus quipus a la vez que trazaban unas rayas en el suelo y distribuían piedritas y granos de maíz en diferentes hileras. Cuando tuvieron listas las cuentas, los caciques y quipucamayos, dos por cada parcialidad, fueron declarando las cantidades de pesos ensayados, barras de plata y cabezas de ganado que, entre otros bienes, sus parcialidades había tributado desde 1578. El resultado fue plasmado por el escribano en una «transcripción» alfanumérica de los quipus desplegados aquella tarde[1].

La utilización de pequeñas piedras y granos de maíz conjuntamente con quipus no representa una técnica particular de los quipucamayos de Lucanas en el tardío siglo XVI, quizá desarrollada por imitación del ábaco europeo, sino más bien un procedimiento común de contabilidad plenamente vigente en los Andes al momento de la llegada de los españoles. Es más, este caso indica, en realidad, que,

[1] «Residencia de Juan Manuel de Anaya, corregidor de la provincia de los Lucanas, Soras y Andamarcas, por Antonio Fernández de Velasco, su sucesor en dicho cargo». Archivo General de Indias, Escribanía 529A [1580-1597]. En adelante, se citará este documento como «Anaya», seguido del número de folio.

a pesar de la caída del Tahuantinsuyu y de la paulatina desaparición de los quipus tributarios totales o «maestros» que registraban la información de una antigua provincia inca como Lucanas, nuevas unidades tributarias como los repartimientos siguieron necesitando arribar a montos totales, demandados ahora por las tasas toledanas, a partir de las entregas parciales, y viceversa. Los lucanas ya no tenían quipus «maestros» que registraran la información de toda la provincia hacia 1580. Las cuotas se dividían ahora entre las parcialidades a partir de la tasa escrita y se hacían quipus particulares de lo que a cada una correspondía pagar utilizando piedritas y granos de maíz[2]. De forma similar, en el vecino valle de Jauja, varios caciques de *guaranga* (antigua unidad político-administrativa inca de mil familias) subordinados al cacique principal exhibieron sus quipus con cuentas particulares sobre lo que su parcialidad había gastado en litigios judiciales hasta 1571, pero la contabilidad total se hizo en letras castellanas (Medelius y Puente Luna 2004). Así, en lo que respecta al tributo, la escritura alfabética parece haber comenzado su lento proceso de penetración en las comunidades indígenas a partir de las tasas generales o provinciales. Se trató de un proceso de «colonización» de los sistemas de información nativos que no eliminó los mecanismos contables internos sino que, más bien, resaltó su utilidad e importancia para las autoridades locales, incluidos los caciques, los quipucamayos y los mismos corregidores que interactuaban lejos de la corte virreinal.

Este método contable con piedritas y granos de maíz ha generado distintas interpretaciones. Martti Pärssinen (1992: 48; 2004: 72-74) plantea que los indios de Sacaca, en Charcas, empleaban piedritas y granos de maíz para sumar los valores, hilo por hilo, y comparar el producto final con el monto registrado en el hilo sumario al final de cada serie de quipus, pues los quipucamayos necesitaban sumar la información semanal para poder declarar los montos anuales. Tristan Platt (2002: 247-250) apoya esta idea, pero observa que estas cuentas estaban listas y anudadas en los quipus de Sacaca desde hacía unos veinte años. Así, las

[2] Anaya 1580: f. 300v-301r; 225v-234r; 263v; 1086r-1086v; Cook 1975: 260-264; Puente Brunke 1992, 389-391. Entre los factores que podrían explicar la ausencia de un quipu «provincial» se cuentan el repliegue del Estado incaico, la disminución de la población nativa, el reparto de encomiendas, la implantación de las reducciones y la conmutación del tributo en trabajo por tributo en dinero y especie. Tanto las tasas preparadas por Pedro de la Gasca cuanto las memorias en que se basó para elaborarlas confirman que, al menos desde fines de la década de 1540, el tributo se asignaba a cada repartimiento en conjunto, aunque de manera algo imprecisa. *Memoria de las encomiendas de indios del reyno del Peru que el Licenciado de la Gasca mando hacer* [...]. Biblioteca del Palacio Real (Madrid), sig. II-1960bis [1548], f. 158r-159v; *Relación de algunos repartimientos del Perú, de la cantidad de indios que tienen y tributos que dan*, f. 2v-4v, publicado en Rostworowski 1983-1984, 65-68.

piedritas, aunque potenciales instrumentos de cálculo, habrían sido manipuladas por los especialistas para autorizar, legitimar o sancionar la lectura. En otras palabras, habrían contribuido a la «reactivación ritual» del acto de cálculo inicial ya memorizado y anudado en las cuerdas resumen y para el cual, *stricto sensu*, no era necesario calcular nada más. Gary Urton (1997: 306-310; 1998: 416-419; 2005: 140-144) propone, en cambio, que las piedritas se empleaban para determinar la cantidad total de un ítem particular entregado como tributo. Los quipus registrarían una categoría («mantas») acompañada de un valor («cinco»), por lo que se hacía necesario usar las piedritas para multiplicar ese valor por un multiplicador fijo («cuatro») y arribar al número total («veinte»). Urton se pregunta, sin embargo, por qué se necesitarían piedritas para calcular cantidades tan pequeñas como «veinte mantas» o por qué no se habría podido registrar en el quipu «veinte mantas» desde el comienzo. Para responder a esta aparente paradoja, el estudioso propone dos explicaciones. Primero, el número multiplicando («cuatro») respondería no a un valor aritmético abstracto y arbitrario sino a una división cuadripartita de la entidad sociopolítica en cuestión —Sacaca— indicando así las cuotas de que cada una de estas divisiones era responsable. Segundo, aunque estos cálculos eran bastante sencillos y podían haberse realizado mentalmente sin el uso de piedritas, estas habrían cumplido para Urton la función legitimadora propuesta anteriormente por Tristan Platt.

En un artículo de comentario al análisis de Urton (2008) del caso de Sacaca, Lydia Fossa (2000) esclarece aún más los mecanismos básicos detrás del uso de cordeles anudados y piedritas. Fossa se apoya en la información del licenciado Polo de Ondegardo sobre el repartimiento de Paria y propone que quipus y quipucamayos correspondían a las dos parcialidades o *sayas* principales en que se dividía el grupo, por lo que estos personajes necesitaban contar en conjunto para dar cuenta del total de los tributos pagados. Se trataba de un procedimiento bidireccional que implicaba dos operaciones básicas: contar y registrar. El monto total de tributo se registraba en uno o más quipus y las piedritas se utilizaban para distribuirlo entre las distintas parcialidades en partes proporcionales. En el procedimiento inverso, quipus parciales registraban los montos de bienes entregados por cada parcialidad y las piedritas permitían reconstruir la entrega total a partir de la multiplicación de esos enteros por fracciones. Así, los quipus tributarios se usaban en los dos momentos clave del proceso: durante el registro inicial de información y durante la posterior rendición de cuentas. Las piedras servían para restar y dividir, en el primer caso, y para sumar y multiplicar, en el segundo. El quipu permitía registrar los bienes entregados, así como quién los produjo, quién los transportó, a quién los entregó, cuándo y dónde. Las piedritas (o cualquier otra «ficha» equivalente),

por su parte, podían estar grabadas, pintadas o marcadas de distintas maneras, o ser de colores diferentes, con el fin de representar, a través de símbolos, del tamaño o del color, diferentes cantidades o múltiplos (Fossa 2000; Platt 1987)[3].

El caso de los lucanas que aquí se discute esclarece estas y otras interpretaciones, en particular, la intuición seminal de Leland Locke (1978 [1923]: 729-730), según la cual el uso de pequeñas piedras y granos de maíz era imprescindible porque los quipus podían registrar cantidades pero no permitían realizar operaciones de cálculo. Como lo sugieren además los autores reseñados, estas herramientas eran necesarias para arribar a las cantidades parciales y totales que se registraban en quipus. Pero el análisis del acto de «contar» en sí que se hace en este ensayo va más allá de los aspectos inmediatamente contables y abre interesantes caminos de investigación porque permite pasar de la discusión sobre cómo se «leía» un quipu a la cuestión, igual de importante, de cómo este se «escribía», a saber, a través de qué operaciones y protocolos se llegaba a su confección y revisión en distintos momentos.

Así, la información sobre los lucanas permite conceptualizar los quipus como parte de un proceso dinámico antes que como artefactos inertes o el resultado mecánico de una operación de cálculo, a la manera de las cuentas con letras y guarismos, fijadas en tinta y papel, propias de la tradición europea. Este aspecto dinámico de los quipus, los cuales debieron ser artefactos «vivos» alterados continuamente, ya había sido señalado por Frank Salomon (2004) en su estudio etnográfico de los quipus de la comunidad de Tupicocha, en la sierra de Lima. Lejos de ser un simple procedimiento contable, entonces la manipulación de piedritas, granos o cualesquier otras «fichas» pertenece al universo de esa «reactivación ritual» de cuentas anteriores a la cual alude acertadamente Tristan Platt, pero no solo porque se quisiera autorizar, legitimar o sancionar una lectura inicial, sino porque el resultado de cada «lectura» con piedritas y granos de maíz podía ser distinta de la anterior. En efecto, dicha lectura no debió ser una simple operación aritmética cuyo resultado, si las operaciones se realizaban correctamente, sería siempre el mismo. Urton parece estar en lo cierto cuando afirma que el número por el cual se multiplicaban las cantidades de los quipus parciales no era un valor aritmético invariable, abstracto y arbitrario sino que respondía a una subdivisión

[3] Sobre este punto, véase también la contribución de Gary Urton incluida en este volumen, la cual amplía los planteamientos iniciales del autor, así como el reciente análisis de los quipus huancas por Andrés Chirinos Rivera (2010: 32-34), quien descubre los repartos proporcionales de hombres y bienes que se esconden detrás de las entregas de las tres parcialidades huancas, por ejemplo, 2/9, 3/9 y 4/9.

interna de las unidades políticas andinas. En consecuencia, argumentamos que tal multiplicador no se mantenía necesariamente constante a lo largo del tiempo. El análisis reciente de Enrique Chirinos Rivera de los textos-quipus presentados por los señores de Hatun Xauxa a la Audiencia de Lima en 1561 demuestra esta idea matemáticamente: las proporciones de las entregas de las tres parcialidades huancas a los españoles entre 1533 y 1554 varían en el tiempo, sobre todo cuando se aprecia un decrecimiento de la población o un cambio en las alianzas entre huancas, incas y españoles: «En los quipos huancas se puede apreciar que hay más de una fracción en uso según la circunstancia —escribe Chirinos—. Estas variaciones parecen una suerte de "tasas" análogas a los precios que pueden subir y bajar» (Chirinos Rivera 2010: 37-38; cfr. Espinoza 1972). Interesa discutir, por tanto, la naturaleza de esa «fracción», aquella parte que carece de sentido si no se considera el «todo», pero tomando en cuenta que ese universo total no se mantenía invariable a lo largo del tiempo.

Sugerimos que la contabilidad con quipus, granos y piedritas se puede entender como un «evento de escritura», una instancia en la cual, como ha planteado Frank Salomon en otro contexto, la organización social del grupo se volvía a «contar»[4]. Lo que se «contaba»—en el sentido tanto de «contabilizar» como de «narrar»—era la organización y la jerarquía interna de una comunidad en un momento dado. Pero esta organización no se era inmutable sino que, para mantener los equilibrios internos, requería de periódicos momentos de negociación y concertación. Cada vez que se contaba, los caciques y quipucamayos negociaban y resolvían las cuotas de trabajo y los bienes que cada uno debía entregar o decía haber entregado a partir de un ideal de unidad y justicia. Una forma de entender esta dinámica es partir de la relación entre jerarquía e igualdad que Tristan Platt (1987: 98-104) denomina «simetría desigual». Como sostiene Platt, entre los aymaras, la jerarquía podía estar al servicio de la igualdad y la simetría gracias a mecanismos como la generosidad institucionalizada y la redistribución que practicaban los *mallkus*, los señores aymaras. Pero, a la vez, esa simetría ideal tenía un componente jerárquico, un «desequilibrio residual» que servía para sustentar las diferencias sociales entre las parcialidades o para legitimar la supremacía de un poder estatal externo como el incaico o el colonial. Platt afirma, además, que dicha síntesis de igualdad y jerarquía, un ideal orientador de la acción social con miras a alcanzar justicia, debe esclarecerse a partir del análisis de las tecnologías contables, las cuales guardaban

[4] La idea del «*writing-event*» se encuentra en Salomon 2002. El autor la aplica a los procedimientos de transcripción que algunos especialistas comunales actuales emplean para descifrar los documentos históricos de su comunidad.

«estrecha relación con los "conceptos-puente" entre la contabilidad económica y las otras áreas de la experiencia vital andina» (Platt 1987: 122).

Este ensayo sigue esa línea de análisis. La argumentación está estructurada en cuatro partes. En la primera, se pasa revista exhaustiva a los testimonios de cronistas y funcionarios que señalaron la existencia del uso de piedritas y granos de maíz con quipus. Se busca entender el porqué de la ausencia casi total de menciones relativas a esta práctica en la documentación judicial de los siglos XVI y XVII. La segunda parte se concentra en los aspectos puntuales de esta operación de contabilidad y registro entre las parcialidades de Lucanas hacia 1580. Se discute la participación de especialistas llamados quipucamayos y «contadores» y se busca aclarar las diferentes funciones del quipu y de la *yupana*, así como la distinción entre los contadores mayores y los contadores menores mencionados por el cronista andino Felipe Guaman Poma de Ayala en su *Nueva corónica y buen gobierno*. La tercera parte explora las relaciones entre estos especialistas quipucamayos y el escribano de cabildo de Lucanas. A partir de la trayectoria de algunos de estos personajes, se intenta esclarecer la paulatina marginación del registro en quipus respecto de la notación alfabética. En particular, se enfatiza la brecha generacional que separaba a los quipucamayos del escribano de cabildo, un tema que definitivamente merece ser explorado en el futuro. En Lucanas, aquello que inclinaría la balanza a un lado o al otro, antes que una cuestión de superioridad tecnológica, dependería de la interacción entre ambos sistemas y de la posición de cada uno en el nuevo entramado de poder. La última sección retoma la discusión acerca del uso conjunto de cordeles anudados, piedritas y granos de maíz con el objetivo de comprender cómo se procedía, al menos en determinadas ocasiones, a «escribir» los quipus. En esta perspectiva, se intenta desentrañar la expresión «recorrer los quipus» y se sostiene que la manipulación de fichas, además de servir para las operaciones aritméticas básicas, constituía un evento de escritura en el cual los señores y contadores andinos negociaban las obligaciones entregadas y por entregar, compensaban o condenaban las faltas al orden común y redefinían las jerarquías internas de los repartimientos, buscando alcanzar un estado de «justicia y armonía» que quedaría finalmente plasmado en los quipus.

Cordeles anudados, piedritas y granos de maíz en las fuentes de los siglos XVI y XVII

A pesar de la relativa escasez de testimonios, la práctica de contar y registrar con quipus y piedritas debió ser la regla antes que la excepción en los Andes. Es probable

que se esconda detrás de toda operación de cálculo de cierta complejidad para la cual se requiriera la presencia e intervención de quipucamayos antes y después de 1532. La escasez de testimonios judiciales al respecto podría ser, en tal sentido, un simple espejismo, producto de la naturaleza del sistema judicial colonial y de las pautas para el registro y transmisión de la información que este impuso sobre el viejo sistema contable. Estas cuentas «menudas» rara vez resultaban de interés para los jueces de esta corte superior porque, incluso cuando se echaba mano de quipus y quipucamayos en los conocidos pleitos judiciales ante los oidores, lo que interesaba a estos magistrados era conocer o corroborar, a partir de los testimonios orales de testigos autorizados, los montos totales tributados y no los montos parciales que, a través de la manipulación de piedritas, granos y otros objetos, las distintas parcialidades habían registrado en sus quipus y habían guardado «para sí»[5]. Como sugiere John Topic en el trabajo incluido en este volumen, esta «condensación» alfabética de la información original de los quipus respondía no a la (supuesta) superioridad de un sistema de registro sobre el otro, sino simplemente al nivel de detalle de información que resultaba útil para los jueces coloniales[6]. Las cuentas «menudas» producto de la contabilidad interna con piedritas y granos de maíz simplemente carecían de interés y valor jurídico específico en los más altos tribunales del Rey. Por tanto, resultan «invisibles» en la documentación judicial resultante, de donde proviene la mayoría de «textos-quipu».

Sin embargo, el uso de cordeles anudados, piedritas y granos de maíz para llevar a cabo operaciones de teneduría y de notación fue conocido y señalado por cronistas, funcionarios y religiosos españoles desde la época colonial temprana. Se trata de personajes que, en su gran mayoría, se ubicaban en dos categorías. Algunos de ellos sirvieron a la Corona en posiciones que les garantizaron un acceso privilegiado al mundo de la litigación y la tributación coloniales, desde las cortes locales presididas por los alcaldes y corregidores de indios hasta los salones de las diferentes Audiencias sudamericanas, instancias de justicia máximas

---

[5] Fernando Murillo de la Cerda, funcionario de la Audiencia de Lima, aporta una pista para entender la invisibilidad documental de las piedras y los granos de maíz: «Otra cuenta —escribía hacia 1589— hacen menuda estos Indios con algunas piedras chiquitas muy menudas é granos de maiz; [...] y aquello no es para orden judicial como la de los quipos, sino para si solos». Fernando Murillo de la Cerda, «Libro del conocimiento de letras y caracteres del Perú». c. 1589. Biblioteca Nacional de España (BNE), Mss. 5938, f. 434v.

[6] Considérese, por ejemplo, la respuesta de los caciques y *chinucamanas* de Sacaca a la siguiente interrogante: «Fueles preguntado quántas cabeças dauan al dicho su encomendero para comer los quales dixeron que el quipo donde lo tenian asentado lo vinieron a resumir todo en la forma que tienen dicha y no pueden dar razón quántas le dauan en particular para comer» (Pärssinen y Kiviharju 2004: 332-333).

en el territorio peruano. Otros autores recogieron testimonios de excepción sobre quipus, piedras y maíz gracias a su participación en las actividades de ese otro pilar de la monarquía en América: la Iglesia Católica. Sus observaciones constituyen una prueba fehaciente de la vigencia de este tipo de operaciones contables, hasta bien entrado el siglo XVII, en la administración de bienes eclesiásticos, en la memorización de oraciones y en rituales como la confesión.

La primera mención al tema que se conozca le pertenece al cronista Francisco López de Gómara, quien en su *Historia general de las Indias*, publicada en Zaragoza en 1552, afirma que «los [indios] del Perú […] cuentan uno diez, ciento, mil, diez cientos, diez ciento de miles, y así van multiplicando. Traen la cuenta por piedras, y por ñudos en cuerdas de color; y es tan cierta y concertada, que los nuestros se maravillan» (López de Gómara 1993: cap. 196, f. 88). López de Gómara no pisó el Nuevo Mundo. Sus informaciones sobre los Andes se basaron —según Raúl Porras Barrenechea (1962: 153)— fundamentalmente en los relatos de alguien que debió residir en la zona de Quito.

En 1567 el licenciado Juan de Matienzo, oidor de la Audiencia de los Charcas, en su tratado *Gobierno del Perú*, al describir y puntualizar los quehaceres de los caciques y demás autoridades étnicas, anotaba que una de sus principales responsabilidades consistía en llevar cuenta de los recursos y bienes de su pueblo y asegurar una equitativa repartición de los mismos, lo cual lograban con suma precisión mediante un sistema de conteo con piedras de varios colores que, al parecer, manipulaban con gran detenimiento y calma: «los caciques y principales» —escribía el magistrado— «su oficio es […] contar y repartir, que son muy diestros en esto, más que ningún español, y cuéntanlo de espacio y con sus piedras de munchas [sic] colores, que es cosa de ver» (Matienzo 1967 [1567]: 21, cap. 6). Algunas claves en el texto —como la afirmación «que es cosa de ver»— indican que Matienzo presenció estas operaciones de conteo. La observación de que se contaba «de espacio» podría indicar que el procedimiento se llevaba a cabo en forma pausada y en voz alta.

Esta impresión encuentra confirmación en el testimonio de un amigo y colega de Matienzo, el licenciado Polo de Ondegardo, corregidor y capitán general de los Charcas. En un informe de 1571 sobre el ordenamiento social, económico y jurídico de los pueblos andinos antes y después de la Conquista, el licenciado Ondegardo recordaba que en cuatro diferentes oportunidades había podido observar el empleo de pequeñas piedras en operaciones de reparto, entre las varias parcialidades de urus, casayas y suras del repartimiento de Paria, en Charcas, de la tasa fijada por las autoridades coloniales (cf. Cook 1975: 15; Del Río 1989).

Ondegardo afirma que, para el cálculo de la cuota de cada parcialidad, se juntaron unos treinta señores étnicos y quipucamayos quienes, en menos de tres horas, siguiendo la praxis experimentada de hablar en voz alta mientras manipulaban piedritas, granos de maíz y frijoles («dan sus voces con sus piedras y machices lafrisoles [sic] puestos en el suelo»), habían sacado una cuenta muy precisa y aceptada por todos respecto de cuánto debía tributar cada grupo (Ondegardo 1990: 151).

De Charchas proviene, además, el documento más famoso y estudiado —de hecho el único de carácter judicial que se conociera antes del hallazgo del expediente de Lucanas publicado en parte en el Anexo— sobre el uso conjunto de cordeles anudados y piedritas (Platt 2002). Se trata de un «texto-quipu» que se encuentra en el expediente de un pleito entre los indios del repartimiento de Sacaca, en Charcas, y los herederos de su antiguo encomendero, don Alonso de Montemayor, fallecido en 1556. En la década de 1570, los señores étnicos sacacas se enfrascaron en una larga querella legal contra estos últimos, en la que demandaban una compensación por los tributos excesivos que habían sido obligados a entregar a su encomendero antes de que entrara en vigor la tasa oficial. Al momento de declarar, en julio de 1572, tres caciques y *chinucamanas* (como eran llamados en aymara los quipucamayos) sacacas, acompañaron sus quipus (o *chinus* en aymara) con «çiertas piedras» que dispusieron de distintas maneras para tal efecto (Pärssinen y Kiviharju 2004: 269-335; Platt, Bouysse-Cassagne y Harris 2006: 380-441).

Por esos años, el jesuita José de Acosta, quien entre 1573 y 1574 conoció a su paisano vallisoletano Polo de Ondegardo y recibió de él copia de varios de sus informes sobre el mundo inca, anotó que los nativos, además de los cordeles con nudos, utilizaban *quipus* de «pedrezuelas» que les servían para registrar o recordar palabras y oraciones enteras, como las plegarias del Padre Nuestro y el Ave María[7]. Para las operaciones de contabilidad, se servían de quipus y granos de maíz. Según Acosta, los indios pasaban los granos de una posición a otra, acompañando todo movimiento con múltiples expresiones verbales, y lograban así cuentas de absoluta precisión. «Sacando tanto de acullá y añadiendo tanto de acá con otra

[7] «Fuera destos quipos de hilo tienen otros de pedrezuelas, por donde puntualmente aprenden las palabras que quieren tomar de memoria. Y es cosa de ver a viejos ya caducos, con una rueda hecha de pedrezuelas aprender el Padre Nuestro y con otra el Ave María y con otra el Credo, y saber cuál piedra es "Que fue concebido del Espíritu santo", y cual "Que padeció debajo del poder de Poncio Pilato". Y no hay más que verlos enmendar cuando yerran, y toda la enmienda consiste en mirar sus pedrezuelas; que a mí, para hacerme olvidar cuanto sé de coro, me bastará una rueda de aquéllas. Déstas suele haber no pocas en los cementerios de las iglesias para este efecto» (Acosta 2008: 210, lib. 6, cap. 9).

cien retartalillas [retahíla de palabras]—escribió el jesuita en su *Historia natural y moral de las Indias* de 1590— tomarán estos indios sus granos y pornán uno aquí, tres acullá, ocho no sé donde; pasarán un grano de aquí, trocarán tres de acullá y en efecto, salen con su cuenta hecha» (Acosta 2008: 210-211, lib. 6, cap. 9).

Prácticamente en la misma época, el mercedario Martín de Murúa —quien en la década de 1580 fuera cura doctrinero de Capachica, en las orillas del lago Titicaca— en el capítulo dedicado a «los contadores del Inga o quipucamayos» de su *Historia y genealogía de los Reyes Incas del Perú* (1590) anotaba en forma muy escueta que estos «hacían sus cuentas por piedras y por nudos» (Murúa 2004: 159, cap. 25). Pocos años después, un jesuita anónimo, en el informe de su visita misionera a la región de Santa Cruz de la Sierra, en el Oriente de Bolivia, refundido en la *Annua* de 1598, mencionaba, sin brindar mayores detalles, que los nativos de la región aprendían las oraciones cristianas por sus piedras, «como se usa en el Perú» (Arriaga 1974: 728).[8] Con toda probabilidad, el uso de piedras como herramientas mnemotécnicas al cual alude el misionero es el mismo ya señalado por Acosta y que se encuentra descrito en la *Annua* de 1602. En esta última, en efecto, se cuenta que los naturales de la región del Cuzco iban a menudo a confesarse llevando quipus en los cuales estaban registrados con minuciosidad todos sus pecados. Además, se refiere que estos mismos cordeles anudados podían llevar puestas pequeñas piedras y otros objetos. Específicamente, el autor de la relación saca a colación el caso de un indio que se presentó al sacramento de la confesión con un quipu de grandes dimensiones («de seis varas»), en cuyos hilos colgantes se encontraban insertados piedras, huesos y plumas como indicadores de los diferentes tipos de pecados a confesar[9].

Pero el uso de pequeñas piedras como instrumentos mnemotécnicos no estuvo limitado al sacramento de la confesión. El Inca Garcilaso de la Vega, en sus *Comentarios reales de los Incas*, publicados en 1609, recuerda cómo los jóvenes nativos se valían de pequeñas piedras y de una especie particular de frijol de diferentes colores, llamada *chuy,* para memorizar sus respectivas partes

---

[8] La *Annua* era la relación anual que el Provincial de la Compañía de Jesús en el Perú enviaba al Padre General de la Orden en Roma, informándolo sobre el estado de la obra evangelizadora y las misiones efectuadas en las diferentes provincias del país (Maldavsky 1999).

[9] «Era cosa maravillosa ver el quipo que hizo para confessarse. Llaman estos indios quipo muchos cordones juntos juntos atados por una cabeça y sueltos por otra en forma de ramales de diciplina. En cada uno déstos atan sus ñudos según la quënta que cada uno tiene, de suerte que en un quipo de estos tendrá un indio armada qüenta con ciento, sin que se pueda jamás olvidar de lo que una vez señaló en su quipo. Hízolo este indio de seis varas de cordel torcido y de trecho en trecho un hilo que lo atravesava y algunas señales de piedras o güezos o plumas, conforme a la materia del peccado que avía de confessar» (Cabredo 1986: 214). Una vara equivale a tres pies o cuatro palmos, es decir, 83.6 centímetros (Hemming 2004: 629).

en escenificaciones de la historia sacra cristiana que la Compañía de Jesús y otras órdenes religiosas organizaban con fines didáctico-evangelizadores, posiblemente recuperando y adaptando una tradición de representaciones ceremoniales de época inca. Los jóvenes, que por lo general no sabían leer, pedían a algún español letrado de buena voluntad que les leyera y volviera a leer cada renglón del texto que debían recitar y se esforzaban por fijarlo en la memoria, repitiéndolo varias veces en voz alta y asociando cada palabra con determinada piedra o semilla[10].

Los *Comentarios reales* incluyen referencias bastante claras y puntuales sobre el empleo conjunto de quipus y piedritas también para fines de contabilidad tributaria. Estas referencias permiten entender mejor las observaciones de Matienzo y de Polo de Ondegardo antes mencionadas. En el capítulo dedicado a la aritmética de los incas, Garcilaso señala que los quipus eran utilizados no solo para registrar cantidades, sino también para las operaciones de suma, resta y multiplicación, mientras que para las divisiones se empleaban granos de maíz y pequeñas piedras[11]. En el capítulo relativo al sistema de tributación en el Tahuantinsuyu, el cronista reproduce un fragmento de la perdida *Historia de los Incas* del jesuita mestizo Blas Valera, misionero en Cuzco, Juli y Potosí, en el cual se describe someramente el contexto en que se efectuaban dichas operaciones. El día establecido, en el pueblo principal de cada provincia, se juntaban los funcionarios incas encargados de la recaudación del tributo y los quipucamayos locales, quienes mantenían un recuento preciso de los recursos de sus comunidades, así como de los servicios

---

[10] «Los muchachos indios, para tomar de memoria los dichos que han de decir —que se los dan por escrito— se van a los españoles que saben leer, seglares o sacerdotes, aunque sean de los más principales. Y les suplican que les lean cuatro o cinco veces el primer renglón, hasta que lo toman de memoria. Y porque no se les vaya de ella, aunque son tenaces, repiten muchas veces cada palabra, señalándola con una piedrecita o con un grano de una semilla de diversos colores que allá hay, del tamaño de garbanzos (que llaman *chuy*). Y por aquellas señales se acuerdan de las palabras. Y de esta manera van tomando sus dichos de memoria con facilidad y brevedad, por la mucha diligencia y cuidado que en ello ponen» (Garcilaso 1991, I: 138, lib. 2, cap. 28). Sobre estos frijoles, González Holguín (1952: 125) escribe «Chuui o chuy. Vnos frisoles muy pintados como garuanzos y otros menores larguillos». Garcilaso agrega: «tienen otros frejoles que no son de comer. Son redondos, como hechos con turquesa, son de muchos colores y del tamaño de los garbanzos. En común les llaman *chuy* y diferenciándolos por los colores les dan muchos nombres, de ellos ridículos, de ellos bien apropiados, que por excusar prolijidad los dejamos de decir. Usaban de ellos en muchas maneras de juegos que había, así de muchachos como de hombres mayores. Yo me acuerdo haber jugado unos y otros» (Garcilaso 1991, II: 516, lib. 8, cap. 9).

[11] El Inca escribe: «Que por nudos dados en unos hilos de diversos colores daban cuenta de todo lo que en el reino del Inca había de tributo y contribuciones, por cargo y descargo. Sumaban, restaban y multiplicaban por aquellos nudos. Y para saber lo que cabía a cada pueblo hacían las particiones con granos de maíz y piedrezuelas, de manera que les salía cierta su cuenta» (Garcilaso 1991, I: 128, lib. 2, cap. 26).

y tributos varios que estas últimas habían brindado a los señores del Cuzco y de lo que les faltaba dar aún. La costumbre era que, delante de los representantes de los Incas, los quipucamayos, «por los nudos de sus hilos y con piedrezuelas» efectuasen con mucho detenimiento el cálculo de cuánto debía tributar cada provincia (y seguramente cada parcialidad), en conformidad con su consistencia numérica[12].

En el *Vocabulario de la lengua aymara* (el primero en ese idioma), compuesto entre fines del siglo XVI e inicios del XVII por el jesuita Ludovico Bertonio —quien pasó veinte años entre los lupacas de la doctrina-reducción de Juli, en las riberas meridionales del Titicaca— se hallan varias voces que hacen referencia directa a las operaciones contables con piedritas arriba descritas (cfr. Wassén 1990: 211). Estas referencias incluyen el verbo *inocatha*: «contar con piedras» (Bertonio 2006: 572) y el término *cchaara*, el cual indicaba precisamente la «piedrecita de contar lo que se debe de la tassa y otras cosas», «piedra cuenta para contar lo que se debe» o sencillamente «lo que se debe de la tassa». Otras entradas relevantes son las frases *cchaara maccatatha* y *cchaara maccataatha*, para las cuales se brinda la siguiente traducción: «caber de tasa con transición» y «repartir lo que a cada uno cabe de tasa decirlo o pregonarlo», respectivamente (Ibid.: 491, v. también 343). Además, en la parte español-aymara del *Vocabulario* se encuentran las expresiones «contar por ñudos», traducida como *chinona haccutha*, y «contar por piedrecitas», traducida como *calana apanocatha, iranocatha, saraatha* (Ibid.: 155). En referencia a estas últimas expresiones, el *Vocabulario* aclara que *cala* significa «piedra», a*pa nocatha* significa «poner abaxo» e *iranocatha* se traduce por «poner en el suelo o abaxo» (Ibd.: 343, 451, 575).

Finalmente, piedritas o granos para contar aparecen también en un famoso dibujo de la *Nueva corónica y buen gobierno* de Felipe Guaman Poma de Ayala (1615: 360 [362]), en el cual está representado un «contador y tesorero inca», quien sostiene un gran *quipu* extendido (véase la p. 154). A los pies del personaje, en el suelo, está una cuadrícula con veinte recuadros, cada uno con pequeños círculos blancos y negros en su interior, la cual ha sido generalmente interpretada como la representación

[12] «Para que en todo hubiese cuenta, orden y razón, a cierto tiempo señalado los jueces cobradores y los contadores o escribanos que tenían los nudos y cuentas de sus tributo. Y delante del curaca y del gobernador Inca hacían las cuentas y particiones por los nudos de sus hilos y con piedrezuelas, conforme al número de los vecinos de tal provincia. Y las sacaban tan ajustadas y verdaderas que en esta parte yo no sé a quién se puede atribuir mayor alabanza: si a los contadores, que sin cifras de guarismos hacían sus cuentas y particiones tan ajustadas de cosas tan menudas (cosa que nuestros aritméticos suelen hacer con mucha dificultad) o al gobernador y ministros regios, que con tanta facilidad entendían la cuenta y razón que de todas ellas le daban» (Garcilaso 1991, I: 286-287, lib. 5, cap. 16).

de una *yupana*, es decir un ábaco o tabla para contar (Wassén 1990 [1931], Radicati de Primeglio 1979, 2006: 285-287; Pereyra 1990; Assadourian 2002; Moscovich 2006, 2007). La sintaxis y el significado del texto que acompaña el dibujo no son muy claros[13]. Sin embargo, del conjunto del dibujo y el texto —tan sinérgico en la obra de Guaman Poma— resulta evidente que el quipucamayoc, al calcular la población y el tributo debido al Inca (esto es, fundamentalmente prestaciones de mano de obra), está utilizando un quipu y granos de quinua a colocarse en lo que más parece ser una cuadrícula trazada en el suelo, como oportunamente lo señalara Carlos Sempat Assadourian (2002: 125), que un artefacto de madera o de piedra.

La *performance* de la contabilidad: los caciques quipucamayos de Lucanas

Entre 1580 y 1581, como se dijo al comienzo de este artículo, los caciques, contadores y quipucamayos de la provincia de Lucanas exhibieron sus quipus ante Antonio Fernández de Velasco, flamante corregidor. Fernández de Velasco había dirigido la maquinaria judicial de la residencia contra su antecesor, Juan Manuel de Anaya, a quien se le acusaba de haber exigido tributo en exceso y haber dilapidado los fondos de las cajas de comunidad. Los cargos que Anaya enfrentaba iban desde adquirir ornamentos para las iglesias a precios exorbitantes hasta comprar el ganado de los indios a precios risibles, pero todos se reducían, en último término, al uso ilegítimo de los recursos de las comunidades lucanas[14]. Por eso, se echó

[13] «A este le llamauan Tawantin Suyo runa quipoc Yncap haziendan chasquicoc [el que lleva cuenta de la gente del Tawantin Suyu, el que recibe los ingresos del Inca], tezorero mayor. Dize que este principal tenía grande auilidad; para sauer su auilidad el Ynga mandó contar y numinar, ajustar con los indios deste rreyno. Con la lana de ciervo, taruga, enparexaua con la lana a los indios y enparexaua con una comida llamado quinua contaua la quinua y los yndios» (Guaman Poma 2006 [1615]: 361 [363]).

[14] Un resumen de los cargos contra Anaya, elaborado en Lima el 5 de junio de 1584, se halla en f. 1326r-1334r. Steve Stern (1993: 96-98) presenta a este personaje en su discusión más amplia acerca del rol de los corregidores en la economía andina. Para un análisis más profundo de los bienes y las cajas de comunidad de la provincia de Lucanas, véase Puente Luna 2008. La provincia de Lucanas incluía un área que, hacia 1580, contaba con una población indígena de unas 43 000 almas. Desde la perspectiva tributaria, el corregidor tenía bajo su jurisdicción tres repartimientos de indios, comúnmente llamados Atunsora, Atunlucana-Laramati y Lucanas-Andamarca, cada uno con su propia tasa y su propio encomendero o pensionista. En ocasiones, estos repartimientos recibían el nombre de sus pueblos cabecera. Para evitar confusiones, utilizamos Soras, Lucanas-Laramatis y Lucanas-Andamarcas para referirnos a los tres repartimientos (Cook 1975; Jiménez de la Espada 1965: 220-248). Datos sobre las parcialidades y sus autoridades se incluyen en Anaya 1580 y AGI, Lima 124 [1575]. Para una discusión de la organización interna de la provincia en tiempos incas y coloniales, así como el proceso de creación de reducciones, véase en particular Pärssinen 2003: 303-305 y Ossio 2008: 91 y ss.

mano de los cordeles con nudos hasta en tres instancias de la larga averiguación judicial que, desde Huamanga, llegó hasta el Consejo de las Indias en Madrid. Primero, los quipus se utilizaron para registrar la transferencia de fondos de las cajas de comunidad entre el funcionario saliente y el corregidor entrante. Luego, se emplearon para calcular el tributo que los indios habían entregado al corregidor Anaya entre 1578 y 1580. Finalmente, los quipus se necesitaron cuando, ante las discrepancias entre las cuentas de los dos funcionarios, Juan Manuel de Anaya demandó nueva cuenta de lo que los indios habían tributado durante los años en que el corregimiento estuvo a su cargo. Según se desprende de esta información, las dos primeras instancias, correspondientes a las operaciones de contabilizar los dineros de las cajas y de registrar el tributo de las nuevas tasas, ya eran práctica corriente en estas comunidades Lucanas.

Cuentas de esta magnitud y complejidad requerían la intervención de varios especialistas de quipus. Cuando se contaron los pesos de las cajas, tres personajes actuaron en nombre del común de los soras: don Juan Soralla, cacique principal y gobernador del repartimiento, don Alonso Quilcapaucar y don Pedro Soramarca. En diferentes instancias del juicio, Quilcapaucar es presentado como «llavero» y «contador quipucamayoc mayor» de Atunsora. Soramarca, principal de Atunsora pero de inferior jerarquía que el anterior en materia contable, es llamado simplemente «quipucamayoc». El rol del cacique parece haberse limitado, en cambio, a presenciar la transferencia y, por solicitud del corregidor, ordenar la confección del quipu, aunque es probable que él mismo preparara otro *in situ*[15]. La labor de conteo de los pesos de la caja comunal y su posterior registro en un quipu demandó la activa y simultánea participación de los otros dos personajes, Soralla y Soramarca. La complementariedad de sus funciones se patentiza más adelante cuando se les presenta como «contadores generales de los Soras»[16]. El intérprete del proceso tradujo el rol de Soramarca como el de «compañero» de Quilcapaucar. Soramarca y un tal don Luis Ricaco son identificados más adelante como «ayudas de dicho contador [Quilcapaucar]»[17]. La tarea de Quilcapaucar consistió en poner

[15] El pasaje en cuestión es ambiguo, pues Soralla declara que el ex corregidor Anaya le pidió que mirara cómo entregaba la plata a su sucesor «y que la tomase por quipo y asi la tomo» (Anaya 1580: f. 375r).

[16] Anaya 1580: f. 998r-999v. El término «contador general» también se utilizaba en el valle de Jauja hacia 1565. En una instancia de lectura de quipus, declararon dos quipucamayos identificados como contadores mayores de sus respectivos pueblos (Pärssinen y Kiviharju 2004: 241-246).

[17] Felipe Guaman Poma, Martín de Murúa y otros confirman que, tras el contador general colonial, se escondía el quipucamayoc o «escriuano de quipo». Sobre la representación que hace Guaman Poma de distintos quipucamayos asociados a su entorno familiar, así como la posible

«por quenta en el suelo con maiz los pesos que se ivan contando [,] y asi […] los fue ponyendo en el dicho suelo por mayzes». Los granos de maíz, por su parte, sirvieron para generar la información que Soramarca registró en el quipu: «porque el uno ponya en el quipo y este testigo [Quilcapaucar, lo ponía] con mayzes en el suelo».

El documento no aporta más información sobre la forma como se comunicaron Quilcapaucar y Soramarca mientras llevaron a cabo esta contabilidad. En todo caso, la participación de ambos en la transferencia del dinero de la caja comunal merece algunos comentarios. Primero, la escena esclarece lo que «quipo y quenta», una expresión corriente en los documentos con transcripciones de quipus, significa. Segundo, este tipo de mecanismo contable alude a la práctica incaica —y quizá preincaica— según la cual los señores del Cuzco tenían pares de quipucamayos que trabajaban en equipo para evitar posibles errores de contabilidad. Catherine Julien (1988: 261) y Andrés Chirinos Rivera (2010: 169-172) observan que tanto los jefes de las parcialidades como los gobernadores incas provinciales conservaban quipus «duplicados» —Garcilaso los llama «traslados»— de los censos y asignaciones tributarias para evitar interpretaciones interesadas. Tristan Platt sugiere, inclusive, que los quipucamayos de cada parcialidad debían conocer las cuentas de otras parcialidades para poder arribar a un acuerdo medianamente consensuado sobre el reparto de las cargas tributarias (Platt, Bouysse-Cassagne y Harris 2006: 348, nota 97). Huellas de estas prácticas se aprecian en la escena descrita sobre los contadores, quipucamayos y ayudantes de los soras.

Adicionalmente, es posible que el papel desempeñado por Quilcapaucar y Soramarca tenga alguna relación con la distinción entre los *contadores mayores* y los *contadores menores* mencionada por Felipe Guaman Poma (1615: 361 [363]). Los unos parecen haber necesitado de los otros. Sea como fuere, la reconstrucción del trabajo de los contadores soras comprueba que quipu y *yupana* no eran «instrumentos equivalentes uno al otro» (cfr. Moscovich 2006: 115, 124), sino medios y soportes para realizar procedimientos distintos pero complementarios[18].

---

influencia de la sintaxis de los quipus en la *Nueva corónica y buen gobierno*, véase Brokaw 2002 y 2003, y Ossio 2008: 142 y ss.

[18] Además, la descripción de esta práctica local cuestiona la afirmación de que la *yupana* o tabla para contar era un instrumento imperial solo manipulado por los contadores incaicos, por lo que la *yupana* del conocido dibujo de Guaman Poma reflejaría el conocimiento del cronista de «la cultura oficial, cuzqueña, del imperio» (Moscovich 2006: 102-104). Por el contrario, la ilustración grafica de manera excepcional la familiaridad de Guaman Poma con los sistemas de contabilidad locales, familiares a los Soras, Lucanas y Andamarcas.

Quedan abiertas dos interrogantes. La primera es si lo que quiso representar Guaman Poma es una *yupana* o, como es más probable, una cuadrícula dibujada en el suelo, a la manera de las líneas trazadas por los quipucamayos de Soras y Lucanas Laramatis. La segunda interrogante es si Quilcapaucar y Soramarca, contadores de los soras, manejaban un código estandarizado o si, más bien, el «lenguaje» del quipu y el de los granos de maíz eran autónomos entre sí e independientes de la lengua hablada en Lucanas. Es posible que futuros hallazgos documentales contribuyan a esclarecer estas dudas.

La mención a tres «contadores» soras en la transferencia de fondos de la caja comunal no parece casual si se considera que dicho repartimiento de Atunsora incluía tres parcialidades: Anansoras, Lurinsoras y Chalcos. La primacía de uno de los contadores —don Alonso Quilcapaucar— sobre los otros dos puede indicar que, como en el caso del cacique principal del repartimiento y los caciques a él subordinados, el quipucamayoc de la parcialidad más prominente tenía supremacía sobre los de las demás parcialidades y, llegado el caso, podía asumir el rol de «contador quipucamayoc mayor» del repartimiento. Por lo demás, Atunsora era tanto el nombre del repartimiento cuanto el nombre del pueblo cabecera del mismo, San Bartolomé de Atunsora, al cual estaba asociado don Alonso Quilcapaucar. Sin embargo, no hay suficientes elementos como para plantear que a un determinado repartimiento, pueblo o parcialidad le correspondiera invariablemente el mismo número de quipucamayos. La jerarquía y el número de estos últimos debieron depender de circunstancias particulares, tales como la situación demográfica, las relaciones de fuerza entre las diferentes unidades sociopolíticas y la coyuntura económica.

La antigua técnica de contabilidad mediante piedritas y granos de maíz se adaptó muy bien a las nuevas exigencias del orden colonial. El caso de los quipucamayos de Lucanas, quienes la utilizaron para manejar cuentas bastante complejas, relacionadas con diferentes tipos de monedas y sus respectivas fracciones, es muy ilustrativo[19]. Una de las primeras medidas del juicio de residencia fue, en efecto, la de contabilizar y transferir los fondos de las tres cajas de comunidad de la provincia, provenientes principalmente de tributos, de un corregidor al otro.

[19] Es probable que los bienes que se habían tributado antes de la instauración del sistema de encomiendas se siguieran codificando en las antiguas unidades, mientras que el tributo en metálico debió requerir cierta adaptación por parte de los quipucamayos. Además, si la información demográfica todavía se seguía codificando en quipus hacia 1580, entonces estos quipus tributarios debieron ser parte integral del proceso de confección de los quipus de las futuras entregas parciales, basadas en el número de hogares de cada parcialidad.

Para tal fin, el ex corregidor solicitó a los quipucamayos de cada repartimiento que prepararan quipus con los contenidos totales de su correspondiente caja. En la caja de los soras, los funcionarios encontraron algo más de 3700 pesos ensayados de tributo. Pero para arribar a ese monto tuvieron que realizar el conteo en pesos de 8, de 12 y hasta de 4 reales, y sus fracciones. La forma más sensata de hacerlo debió ser llevando la contabilidad en reales, para arribar así al total en pesos ensayados y sus respectivas fracciones (tomines y granos)[20]. La operación se prolongó por varias horas y se realizó con la ayuda de cordeles anudados y granos de maíz[21]. Aunque el sistema tradicional de contabilidad estaba en condiciones de adaptarse plenamente a las demandas del nuevo orden, su supervivencia dependería, en última instancia, de quienes lo manejaban y de quienes, por distintas razones, pugnaban directa o indirectamente por reemplazarlo por la escritura alfanumérica.

«Indios viejos que no saben escribir»: quipucamayos y escribanos

El uso de quipus en conjunción con documentos en letras y guarismos se venía asentando firmemente entre las élites soras, lucanas y andamarcas hacia 1580, cuando se inició el juicio de residencia del corregidor Juan Manuel de Anaya. Las nuevas tasas del virrey Francisco de Toledo habían sido introducidas en la provincia dos años antes. Para ese entonces, los lucanas ya no parecían tener quipus tributarios «maestros», por lo cual las distintas parcialidades distribuían

[20] El expediente no menciona la «unidad» en que los quipus registraron las cantidades. Los caciques y quipucamayos alegaron después desconocer si fueron pesos corrientes (9 reales) o ensayados (12,5 reales), lo que lleva a pensar que la unidad de registro fue el real o una fracción del mismo. La situación sugiere también que, para poder expresar las cantidades registradas en los cordeles en cualquiera de estas unidades mayores, era preciso volver a utilizar los quipus y, con la ayuda de piedras o granos de maíz, arribar a los montos en corriente o ensayado, dependiendo de lo que se necesitara expresar, a partir de la multiplicación de unidades menores. En el caso de Sacaca, los quipucamayos dieron los valores en pesos corrientes, pero no queda claro si los registraron en dicha unidad. Dado que declararon que diez huevos o un pato se vendían «por medio peso» (Pärssinen y Kiviharju 2004: 322 y 329), es probable que hayan utilizado unidades menores para llevar la contabilidad de montos tan pequeños. El aparente desconocimiento del tipo de peso parece confirmar la intuición de Tristan Platt acerca de que, como en el caso de Sacaca, la competencia de los especialistas lucanas no se podía separar de las preguntas que sus interlocutores les formularan y de la forma misma de acceder a la información de los quipus en un momento determinado (Platt, Bouysse-Cassagne y Harris 2006: 353-356).

[21] Anaya 1580: f. 202v, 220v, 361r-375v. El corregidor tardó «una noche y un dia» en calcular estos fondos. Los autores difieren ligeramente en cuanto a las equivalencias entre los distintos tipos de moneda, pero las discrepancias no afectan los argumentos presentados en esta sección. De acuerdo con Susan Ramírez (1991: 307), un peso ensayado equivalía a 8 tomines o 13,25 reales; un peso ensayado de tributo equivalía a 12,5 reales; un peso corriente equivalía a 9 reales o 30 906 granos; un peso de 8 reales equivalía a 27 464 granos; un tomín equivalía generalmente a 12 granos.

sus cuotas de tributo sobre la base de la tasa escrita en letras y guarismos. Como parte del «pluralismo semiótico» al cual alude John Charles en un trabajo incluido en este libro, ambos sistemas estaban en manos de especialistas indígenas, cuyas tareas eran esenciales para la supervivencia de la comunidad. Si todavía hacia 1559 los indios que tributaban al padre de Garcilaso de la Vega (1991, I: 348, lib. 6, cap. 9) necesitaban de apoyo externo para controlar que las cuentas de tributos guardadas en quipus no hubieran sido tergiversadas al momento de ser trasladadas a documentos escritos —los cuales les resultaban aún ininteligibles—, veinte años después los señores lucanas habían aprendido a prescindir de toda ayuda externa en sus cuentas dirigidas a interactuar con el poder colonial.

La continuidad más evidente se presenta en la identidad de los quipucamayos todavía activos hacia 1580. No debería sorprender que los tres «contadores» soras fueran identificados con el título de «don». Al menos uno de ellos, Soramarca, era indio «principal». El rango de estos personajes demuestra que las funciones de cacique y quipucamayoc en muchos casos recaían en un mismo individuo. En otras palabras, un gran número de caciques debieron ser también quipucamayos y, en general, los quipucamayos debieron pertenecer a los linajes de caciques y principales. Se trata, evidentemente, de dos funciones distintas pero afines y complementarias, a menudo ejercidas por un mismo individuo. Don Antonio Quipo Malco, al parecer otro quipucamayoc de Lucanas, era segunda persona de los soras hacia 1580. Los cargos de contador y de administrador de bienes de comunidad también debieron estar muy compenetrados, pues don Alonso Quilcapaucar era contador mayor y «llavero» de los soras, por lo que custodiaba una de las llaves de la caja de comunidad. Los tres quipucamayos de Sacaca eran también caciques y principales del repartimiento. El caso análogo del valle de Jauja refuerza esta tesis. Allí, algunos caciques de rango medio eran también quipucamayos y algunos de estos eran parientes cercanos de los señores étnicos. Los «llaveros» y administradores de bienes de comunidad de las provincias de Jauja y Lucanas en el siglo XVI también provenían frecuentemente de entre las filas de los caciques de linaje. Todos estos personajes organizaban, registraban y administraban estos bienes, haciendo «quipu e inventario» de ellos (Medelius y Puente Luna 2004; Pärssinen y Kiviharju 2004: 245, 269-335; Puente Luna 2008; Medelius 2011).

En las últimas décadas del siglo XVI, sin embargo, estos especialistas tradicionales en contabilidad y registro de la información ya no estaban solos. Otros expertos, como los escribanos de cabildo o los asistentes parroquiales, se ocupaban también de las finanzas, de la memoria y de la vida espiritual del grupo. Como lo señalan

Juan Carlos Estenssoro (2003) y John Charles (en este mismo volumen), algunos asistentes de doctrina podían ser maestros de quipus. La oposición de muchos miembros del clero a la utilización de cordeles anudados en el sacramento de la confesión pudo deberse a que estos asistentes-quipucamayos terminaban usurpando la función de los sacerdotes al seleccionar y prejuzgar los pecados que los andinos debían confesar y, en algunas ocasiones, al actuar ellos mismos como confesores, a escondidas de los curas. Además, los quipus podían servir para abrir una causa de capítulos contra algún doctrinero abusivo. Pero aparte de la consabida rivalidad entre algunos doctrineros y la comunidad indígena explorada por Charles, en las doctrinas debieron emerger conflictos entre los antiguos maestros de los cordeles anudados y los escribanos de cabildo. El examen de este tipo de conflictos en Lucanas puede echar luces sobre la interacción de los dos sistemas de notación durante el primer período de contacto.

Las tasas con los montos totales se custodiaban en las cajas de comunidad[22]. Cuando el corregidor Fernández de Velasco ordenó la apertura de la caja comunal de los soras, al menos cuatro individuos registraron el dinero saliente. Luis de Espinosa, escribano oficial del juicio de residencia, «asentó de su mano y letra el Reszibo» en un pliego de papel, mientras que los mentados Juan Soralla, Alonso Quilcapaucar y Pedro Soramarca confeccionaron sus quipus a partir de granos de maíz, como ya se dijo. Aunque don Pedro Taypemarca, escribano de cabildo de los soras, estuvo presente en el acto, no registró la transferencia en el libro de comunidad. Su declaración, sin embargo, indica que anotar los movimientos de la caja sobre papel, a la par que se llevaba cuenta de los mismos en quipus, se estaba volviendo práctica corriente entre los lucanas[23].

Don Pedro Taypemarca quizá sirviera a Guaman Poma de modelo para el famoso dibujo del escribano de naturales o *quilcaycamayoc*, pues ambos se conocieron en 1608. Taypemarca era considerado «principal» y «cacique» en Lucanas, como lo indica el testimonio del cronista[24]. A lo largo del juicio de residencia y en años posteriores, Taypemarca se desempeñó también como escribano de cabildo

---

[22] Anaya 1580: f. 456v.

[23] Anaya 1580: f. 361v; 364r-375v, 1230v-1231r. Sobre las cuentas de la caja de Apcara, las mismas que también involucraron escribanos y quipucamayos, véase f. 1232r-1232v.

[24] «Otro tiniente de corregidor mestizo en el rrepartimiento de los Soras, en este año de 16[0]8 estaua un prencipal llamado don Pedro Taypi Marca en el pueblo de Llallcaya, muy enfermo. A este dicho cacique le rrondaua de noche y buscaua toda su casa y cocina y despensa. A unas yndias mitayas le achacó, deziendo questaua amansebado. Como yo le di una botija de manteca muy deresada con agua de azahar a que me lo guardase en su despensa, se lo quitó por fuerza y se la llebó este tiniente mestizo y se la enbió al corregidor y se la presentó por gran rregalo» (Guaman Poma (1615: 518 [522]).

Figura 1: Escrivano de cabildo nombrado de Sv M[agesta]d, *quilcay camayoc*. De Felipe Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno* (1615). The Guaman Poma Website of the Royal Library, Copenhagen: www.kb.dk/elib/mss/poma/ (p. 814 [828])

del repartimiento de Atunsora e intérprete del corregidor Luis de Monzón. Tan estrecha fue la colaboración con este último, que su firma aparece al pie de dos de las tres «relaciones geográficas» que el corregidor compiló en 1586 sobre la base de un minucioso cuestionario enviado por la Corona. Específicamente, Taypemarca figura entre los signatarios de las relaciones relativas al repartimiento de Atunsora

Nótese, de paso, que Guaman Poma no denomina «quipucamayoc» al escribano, sino «quelcaycamayoc», lo cual sugiere que no necesariamente existió una continuidad entre el uno y el otro.

y de Lucanas Andamarcas (Monzón y otros 1965a: 220, 225; 1965b: 237, 248). Sin embargo, la posición de gran autoridad de Taypemarca no se explica solo por su filiación con los linajes de señores tradicionales de Lucanas, como en el caso de los caciques y quipucamayos, o por el buen conocimiento de la lengua de Castilla, sino por la sanción oficial de su nueva posición a partir de las reformas toledanas de la administración interna de las comunidades andinas. Como lo han notado Gary Urton (1998: 430 y ss.; 2002: 8-10), Galen Brokaw (2003) y Kathryn Burns (2005), el proyecto del virrey Francisco de Toledo buscaba restringir el ejercicio de la escritura jurídica entre los indios a los pleitos de mayor valía, a la vez que canalizaba la elaboración de la documentación estrictamente necesaria —testamentos, inventarios, libros de comunidad y de repartición de tierras— a través del escribano de cabildo nombrado de por vida por los oficiales reales. En otras palabras, aunque se reconocía la vigencia y necesidad del recurso a quipus y quipucamayos en determinados contextos, estos seguirían operando dentro de un sistema asimétrico de poder que garantizaba la preeminencia de la escritura alfabética y de la figura del escribano de cabildo. Por eso, el virrey ordenaba que todas las veces que fuera posible los quipus fueran «reducidos» a escritura («para que sea más cierto y durable») y que los documentos resultantes se utilizaran preferentemente cuando un poder externo exigiera cuentas a la comunidad o cuando esta tuviera que reclamar justicia ante los representantes del Rey[25].

Como se argumentó en la sección anterior, los quipus y los mecanismos y procedimientos de contabilidad relacionados con ellos seguían siendo instrumentos muy efectivos y difundidos. Pero, como señala John Topic en este mismo volumen, la hegemonía de la escritura alfabética colocaba a los funcionarios asociados a ella en el centro de la red de información, condenando a los quipucamayos, a pesar de su notable competencia y riguroso registro con nudos y cordeles, a una posición decididamente subalterna. Esta característica del sistema mixto de registro y contabilidad en Lucanas sirve de marco para entender el poder y la influencia de intermediarios como don Pedro Taypemarca, el escribano de cabildo. A primera vista, el caso de los Lucanas parece contradecir la declaración del doctor Fernando Murillo de la Cerda, funcionario de la Audiencia, acerca de que las cuentas con piedras pequeñas y granos de maíz no eran «para orden judicial», como los quipus, sino «para si solos»[26]. Las cuentas Lucanas, lejos de ser «solo» para los andinos, se efectuaron y resultaron significativas también para los corregidores enfrascados

[25] «Ordenanzas generales para la vida común en los pueblos de indios (Arequipa, 6 de noviembre de 1575)» en Toledo 1986-1989, II: 238.

[26] Murillo de la Cerda, «Libro del conocimiento... », f. 434v.

en una querella legal. Sin embargo, la inclusión eventual de esta práctica contable indígena en el aparato judicial colonial se debió precisamente a que ni el corregidor Fernández de Velasco terminaba de fiarse de los quipus, ni el ex corregidor Anaya confiaba en los recibos del escribano Espinoza, ni Pedro Taypemarca había sido autorizado a registrar las entregas en los libros de comunidad. De lo contrario, piedritas y granos de maíz probablemente no hubieran quedado reflejados en la documentación. No es que la población local no siguiera valiéndose de mecanismos bastante precisos de registro y contabilidad «para sí sola» (en términos de Murillo de la Cerda), sino que el poder colonial consideraba el documento escrito «más cierto y durable», como lo definió el virrey Toledo. En otras palabras, el Estado sancionaba la naturaleza «oficial» de los unos frente a los otros. Cuentas como las de los lucanas constituyen, en último término, textos que, aunque basados en información obtenida de quipus, reorganizan y resumen los datos a partir de criterios propios del sistema externo de escritura alfabética. Gracias a funcionarios como Taypemarca y el corregidor Anaya y su escribano Quesada, este tipo de escritura pasó a ocupar una posición central en la red de información del Imperio español.

Pero incluso en un escenario en el cual Taypemarca no participara activamente en el registro de las cuentas y, por tanto, no pudiera ejercer su control sobre la escritura, las relaciones de dominación que, amparadas por el orden colonial, comenzaban a imbricar a escribanos y quipucamayos se evidencian en otros aspectos de la lectura de los quipus lucanas. Taypemarca controlaba la lengua propia de la escritura oficial. Su condición de indio ladino e intérprete le conferían este poder, a tal punto que las voces de los caciques y quipucamayos lucanas solo pudieron perdurar en la voz de Taypemarca. Las valiosas transcripciones parciales del libro de comunidad de los lucanas-andamarcas incluidas en el juicio de residencia revelan que este cacique letrado registraba en ellos transacciones relativas a los bienes de comunidad, minutas de las reuniones comunales, salarios de caciques y personal vario local, así como contribuciones de los indios para estos y otros fines, pasando a competir así con algunas de las atribuciones tradicionales de los especialistas quipucamayos. Esta asimetría en las relaciones que comenzaban a entrecruzar las trayectorias de escribanos y quipucamayos se evidencia, finalmente, en la ausencia de testimonios acerca de cómo percibían los quipucamayos soras a este ambivalente personaje, sospechosamente cercano al corregidor acusado Juan Manuel de Anaya y representante de una incipiente ciudad letrada indígena. Aún si los ancianos hubieran podido declarar al respecto, sus testimonios habrían sido filtrados por la intermediación de Taypemarca.

El momento, inicios de la década de 1580, parece ser determinante en la interacción de algunas comunidades andinas con la escritura alfabética. Rasgo típico de la interacción de sistemas, escribanos y contadores quipucamayos se hacían cargo ahora de los bienes de la comunidad, pero una decisiva renovación generacional estaba en curso. Durante el proceso, Taypemarca, quien posiblemente no dominaba el arte de los quipus, filtró las declaraciones en quechua de los caciques y quipucamayos soras involucrados: don Juan Soralla, de 60 años, don Alonso Quilcapaucar, de unos 55 años, don Pedro Soramarca, de unos 40 años, y don Luis Ricaco, anciano de edad indeterminada. El intérprete Taypemarca, quien en cambio tenía solo 25 años, consideró necesario explicar al final de las declaraciones que estos testigos no firmaban porque son «yndios viejos» y «no saben escreuir»[27]. La situación entre los quipucamayos aullagas (Oruro), chupaychos (Huánuco) y lupacas (Chucuito) fue similar. Andrés Chirinos Rivera (2010: 91-92) observa que, para el momento en que José de Acosta recogió la información sobre los «quipus de pedrezuelas» —las últimas décadas del siglo XVI— los conocedores de estas técnicas tradicionales debieron ser ya muy ancianos. Así, mientras que la gran mayoría de los caciques y quipucamayos lucanas había nacido antes de la conquista española o inmediatamente después, Taypemarca, nacido hacia 1565, debió ser no solamente el primer escribano indígena de la provincia, sino uno de los principales beneficiados de la educación misional y del aprendizaje de la escritura alfabética que empezaba a difundirse entre los lucanas de su generación, tan inclinados «a saber leer y escribir y saber las cosas de los españoles», tal como lo notó el corregidor Pedro de Monzón (Monzón, González y Arbe 1965: 227; Monzón y otros 1965b: 238).

En suma, la historia de los quipus de Lucanas reconstruida aquí apunta claramente a que tanto los cordeles con nudos como la escritura sobre papel eran tecnologías vivas entre las autoridades indígenas de la provincia hacia 1580. La información contenida en los quipus era esencial para la conservación del bienestar y la prosperidad de la comunidad, pero los datos contenidos en cartas de pago, libranzas y libros de comunidad a cargo de escribanos de cabildo y caciques comenzaban a hacerse imprescindibles también para contextualizar la información registrada en los quipus y, sobre todo, transmitirla a los burócratas españoles en un formato plenamente reconocido y reconocible por ellos. En este escenario, el aparato colonial imponía el poder de los documentos escritos a través de distintas medidas, algunas excepcionales, otras cotidianas. Pero el paulatino retroceso de los quipus y de las técnicas de registro y contabilidad a ellos asociadas se produjo no solo

[27] Anaya 1580, 974r-974v.

por la preferencia de virreyes y corregidores o por las disposiciones y sanciones oficiales del Estado y de la Iglesia, sino que también fue un proceso *desde adentro*. Hacia 1580, había surgido ya una nueva generación de líderes indígenas que, como Pedro Taypemarca, al parecer habían interiorizado el discurso colonial sobre la superioridad y conveniencia de la escritura. Ajustando ese discurso a su propia carrera ascendente, confiaban en ella mientras estuviese en sus propias manos. Bien grafica el cronista Felipe Guaman Poma (1615: 359 [361]-361 [363]), otro famoso ladino letrado, la hegemonía de este discurso cuando, luego de ensalzar la «grande auilidad» de los contadores, secretarios y tesoreros del tiempo del Inca con los quipus, agrega que «mejor fuera en papel y tinta».

«Recorrer» los quipus, actualizar la comunidad

Al ser preguntados por los bienes y dineros entregados al ex corregidor Juan Manuel de Anaya, los contadores soras afirmaron por voz del intérprete «questos declarantes para este hefecto An rrecorrydo sus quipos E quentas E de acuerdo E buena quenta An hallado [lo siguiente]...». No contento con estas declaraciones, el corregidor volvió a llamar a los quipucamayos soras para que brindasen su testimonio sobre los mismos montos hasta en dos ocasiones más. La segunda vez, instados a manifestar cuánto habían entregado de tributo, los contadores «estubieron haziendo sus quentas por sus quipos y mayçes a su usança». Después de haberse ocupado en esta tarea por un tiempo, el lengua les volvió a preguntar por las cuentas, repitiéndoles que «se afirmasen y las recordasen [¿sic: recorriesen?] bien», a lo cual los contadores respondieron que la cuenta anterior era «çierta y uerdadera»[28]. Así, la operación de manipulación de quipus, piedritas y granos de maíz debía repetirse cada vez que fuera necesario «contar», incluso cuando se trataba de cuentas pasadas. A esta práctica parece referirse el acto de «recorrer» los quipus.

El concepto se vincula con la noción de «repasar», «recordar» o «hacer memoria», pero en el sentido de actualizar el pasado y traerlo de vuelta al presente, como en los «recorreos» de linderos de la comunidad de Kallarayan, en Cuzco (Radcliffe 1990) o en las trayectorias asociadas a la libación ritual y al sistema de cargos en la comunidad de K'ulta, en Bolivia (Abercrombie 1998). La lectura de los quipus lucanas-laramatis, análoga a la de los quipus soras descrita líneas arriba, echa más luces sobre este proceso. También en esta oportunidad, urgía conocer cuánto habían entregado los indios del repartimiento a su corregidor en los últimos tres años. El escribano representó con cierto detalle la escena. Como se señaló en las páginas

[28] Anaya 1580, f. 998r-999v; 1004v-1005v, 1014v, 1021r-1023r.

que abren este ensayo, la lectura y el posterior testimonio involucraron a dos caciques y quipucamayos por cada parcialidad: «por ayllos de uno en otro vayan declarando cada uno por si». Antes de dar razón de lo que cada *ayllu* y parcialidad había contribuido, los caciques y quipucamayos dejaron su cuenta «puesta y alistada» de la siguiente manera: «en un patio donde paso este auto los dichos indios tenian hechas unas Rayas En el suelo y puestos mayçes y piedras En carerilla En cuya usança dizen es su quenta»[29].

Una vez más, y a pesar de que se trataba de cuentas «pasadas», los caciques y quipucamayos no pudieron prescindir de las piedritas y los granos de maíz para ofrecer su declaración. Desde un punto de vista estrictamente mecánico, se trataba de volver a contar. El cálculo de las especies tributadas anualmente por un repartimiento a partir de los quipus parciales conservados por los distintos quipucamayos, así como la operación inversa de dividir las distintas cuotas de la tasa que corresponderían a cada parcialidad, demandaba un procedimiento aritmético de mucha complejidad. Los caciques y quipucamayos de los soras, por citar un ejemplo, tenían que dividir la tasa anual oficial de 6712 pesos ensayados, 600 piezas de abasca, 125 puercos, 1050 arrobas de maíz, 350 de trigo y 505 de papas entre las tres parcialidades soras (anansoras, lurinsoras y chalcos) y sus subdivisiones, compuestas de unos 2459 tributarios distribuidos en cinco pueblos y nueve anexos. A los caciques y contadores de los lucanas-laramatis la distribución de la tasa les deparaba dificultades similares: 7231 pesos ensayados, 580 piezas de abasca, 550 cabezas de ganado y 427 arrobas de maíz, entre otros rubros, a dividirse entre tres parcialidades (ananlucanas, lurinlucanas y laramatis) —y distintos *ayllus*— compuestas por 2811 tributarios repartidos en cuatro pueblos y casi una veintena de anexos. Así, la respuesta a la pregunta planteada por Urton en su análisis de los quipus de Sacaca pasa por entender que, lejos de enfrentarse a cantidades pequeñas o simples, los caciques y quipucamayos debían asignar cuotas de tributo a partir de operaciones muy complicadas.

Las dificultades inherentes a este tipo se contabilidad se reflejan, además, en la duración del proceso. Nada más terminado el ajuste de los tres primeros tercios de tributo en plata, cuando el corregidor preguntó a los caciques y quipucamayos por

[29] Anaya 1580: f. 1085r-1085v. «Carrerilla» significa comúnmente «pequeña carrera para coger impulso y saltar». En este caso, la expresión podría estar referida a los movimientos rápidos con los cuales los quipucamayos disponían sus piedritas en hileras en el suelo. Por otro lado, en la danza española, «carrerilla» es un movimiento que consiste en «dos pasos cortos acelerados hacia adelante, inclinándose a uno u otro lado». Por tanto, el término podría aludir también a la particular disposición de las piedritas y los granos de maíz.

el ganado entregado a su antecesor, estos respondieron que «ya es noche y que por la mañana trayran la quenta y quipo». La implicación parece ser que, sin luz, el proceso de lectura de quipus, piedritas y granos de maíz no podría continuar sino hasta el día siguiente. Cosa similar sucedió a los caciques y quipucamayos soras, lucanas y andamarcas cuando, en otro momento del juicio de residencia, fueron reunidos todos por el visitador eclesiástico en la casa de su morada. El visitador, un aliado del corregidor en funciones, les exigió «quipo y quenta de todo lo que cada vno en general y particular» había entregado al funcionario saliente con el fin de acusarlo por excesos en el cobro del tributo. Los caciques y quipucamayos manifestaron que un quipu maestro, con la cuenta total, no existía. Sin embargo, deliberaron y contrastaron sus cuentas particulares, «asentándolas» con piedritas en el piso de la vivienda del sacerdote. El doctrinero insistía en que los indios engrosaran la «memoria» de lo que el excorregidor Anaya les debía, mostrándose complaciente con unos y riñendo a otros con expresiones duras y amenazantes. Cuando le parecía que las «quentas y quipos» coincidían con sus designios, entonces redactaba las peticiones que los indios debían utilizar para acusar a Anaya. Como resultado, los líderes indígenas fueron obligados a hacer varias cuentas. Estas cuentas comenzaron a golpe de medio día y solo se pudo concluir muy entrada la noche. Según los caciques y quipucamayos que participaron en aquella extenuante jornada, «les hazian tantas preguntas y rrepreguntas atemorizandoles y diziendoles que eran vellacos e yncapaçes de ser caciques pues no boluian ny pedian por los yndios de sus ayllos que con esto les hazian El songo panta panta que quiere dezir en la lengua española tanto como herrar y turbarse»[30].

Aunque la «turbación» de estas autoridades lucanas se explica sin duda por la magnitud de las cuentas, caben razones complementarias bastante intrigantes. Primero, como plantean Tristan Platt (1987) y Gary Urton (en este volumen), es probable que los lucanas estuviesen usando pares de quipus para señalar «débitos» y «créditos» —al estilo del sistema de partida doble de los españoles—

[30] El documento dice que los caciques y quipucamayos fueron reunidos cuando el sacerdote había «acauado de comer» (Anaya 1580: f. 433v-434r; 1267v). Reza la entrada «Comida» del diccionario de la Real Academia Española de 1729 (p. 436): «Se entiende comunmente por la que se hace al medio dia, quando uno come diversidad de manjares: à diferencia de la que se hace de noche se llama Cena». Este es el sentido que se da al término en el siguiente pasaje de la *Relación* de Titu Cusi Yupanqui de 1570: «Acabadas de dezir estas buenas rrazones los españoles a mi padre, fueronse a sus casas a comer, porque este prendimiento auia sido a la mañana. Ydos que fueron los españoles a sus posadas y dexando buenas guardas que guardasen a mi padre, luego toda la gente questaua en vna plaça llamada Pumaqurco, de adonde my padre se lebanto aquella mañana de comer con todos ellos para yr a su cassa a algo que le conbenia quando le prendieron los españoles» (Titu Cusi Yupanqui 2006: 64). Para la descripción de la escena, véase Anaya 1580, f. 222r, 398r.

valiéndose de cordeles y fichas de distinto color para tal fin. Platt (1987: 86), en particular, discute este sistema de contabilidad en el contexto de los intercambios recíprocos entre los aymaras, señalando que las piedras blancas indicaban cantidades entregadas a una contraparte, en tanto que las piedras negras indicaban un «préstamo» que llevaba consigo la obligación de ser devuelto. Así, se puede postular que posiblemente las cuentas de tributos de los lucanas estaban «en proceso», es decir, los quipucamayos no habían terminado de cuadrar los créditos y débitos simplemente porque estos todavía no habían sido saldados ni con el corregidor ni entre los distintos *ayllus*, por lo cual era preciso todavía anudar y desanudar hasta que se hiciera el ajuste final de cuentas[31].

Además, es posible que ciertas dificultades de «lectura» reflejaran la lenta transición desde un sistema estandarizado, con quipus que los quipucamayos de las tres parcialidades podían leer, hacia un sistema idiosincrático que devendría, mucho tiempo después, en cordeles con nudos plenamente descifrables solo por sus creadores. Después de todo, las evidencias indican que, durante la dominación inca, la provincia de Lucanas estuvo administrada por un funcionario imperial, llamado *tocricoc,* a quien iban dirigidos los quipus desde el Cuzco y quien, a su vez, se encargaba de intercambiar esta información, principalmente censal y tributaria, con los datos manejados por los caciques y quipucamayos lucanas y reportarla luego a sus superiores. Este personaje no era otro que el administrador de provincias, secretario del Inca y contador mayor del reino que presenta Felipe Guaman Poma (1615: 349 [351]-361[363])[32]. En sus funciones de gobierno, este contador mayor debió apoyarse en algún tipo de interfaz estandarizada. Quienes lo reemplazaron en la función contable, personajes como el escribano Pedro Taypemarca, utilizaban registros alfabéticos y no quipus. En su estudio incluido en este volumen, John Topic sugiere que la transición desde un sistema estandarizado hacia uno idiosincrático se produjo cuando, debido a su posición periférica en la nueva red de información, los quipucamayos locales dejaron de intercambiar datos transversalmente y con contadores-quipucamayos de la administración

[31] En el estudio citado, Tristan Platt (1987: 113) se refiere a las deudas y los anticipos tributarios de los aymaras respecto del Estado inca y señala que las piedras negras podían estar referidas tanto al individuo u hogar que no había pagado la tasa o parte de ella como a la cantidad en dinero que faltaba por entregar.

[32] Según los caciques y principales de los Lucanas Andamarcas, «todo el tiempo que duró el señorío de los Ingas en esta tierra, vivieron los indios deste repartimiento sin hacer más voluntad ni oir otra palabra más de la del Inga, y para ejecutarlo, tenia en este repartimiento un Inga deudo suyo, señor principal, á quien venían dirigidos los *quipos* que el Inga despachaba, que eran unos ñudos en unos cordeles por donde ellos se entendian, y de palabra, y él lo hacia cumplir» (Monzón y otros 1965b: 243).

cuzqueña, comenzando en cambio a reportar verticalmente a funcionarios reales que dominaban exclusivamente la escritura alfabética. Sin la obligatoriedad ni la necesidad de estandarización, propia de un flujo transversal de información, los maestros lucanas de las cuerdas con nudos debieron paulatinamente inclinarse hacia la «atomización» en el modo de registro de la información.

Pero la idea de «recorrer» los quipus parecía llevar implícito también el concepto de concordarse, concertarse o avenirse con otros, es decir, llegar a un acuerdo justo y satisfactorio para las partes. Probablemente, es propiamente a esta noción a la cual se refiere Pedro de Cieza de León cuando escribe que, en el Imperio inca, gracias al uso de los quipus, se repartían las contribuciones «de tal manera que [los súbditos] no fuesen agraviados», de forma «tan buena y sutil que eçede en artifiçio a los carateres que usaron los mexicanos para sus quentas y *contratação*» (Cieza 1985: 31, cap. 12; énfasis nuestro). En su discusión sobre los quipus de Sacaca, Lydia Fossa (2000: 461, 467) ha señalado la interesante conexión semántica en la lengua quechua entre la actividad de contabilizar entregas parciales para arribar a un total resumido o redondeado, por un lado, y la de «llegar a un acuerdo» o «concertar», por otro. En efecto, como nota la estudiosa sobre la base de glosas de los primeros diccionarios de quechua, la raíz del verbo *huñuy* aparentemente acarreaba ambas significaciones. Así, en el *Vocabulario* de Diego González Holguín (1608) se encuentran las siguientes expresiones:

> *Huñuni huñuycuni tantani huc huay cuni*. Juntar en uno cosas o animales o personas.
>
> *Huñun, o huñuntin*. Dize (todo) en cosas que se juntan.
>
> *Huñucun*. Reduzirse a una resumirse.
>
> *Huñuni ñisccayta*. Epilogar lo dicho a breve suma, y en las quentas sumar *Qquipucta huñuni.*
>
> *Huñuntin*. La manda entera, o toda la suma junta o todos los juntados en uno enteros sin partirse (González Holguín 1952: 203).

Y en el *Lexicón* de Domingo de Santo Tomás (1560) la misma raíz verbal está claramente asociada con la noción de «concertación»:

> *Huñinacuni, gui*. Concertarse con otro o concordarse.
>
> *Huñinacuni, gu*i. Avenir o avenirse con otro.
>
> *Huñinacusca*. Convencion o concierto (Santo Tomás 1951: 295)[33].

[33] Considérense también las equivalencias aymaras que Tristan Platt (1987) discute a partir del *Vocabulario* de Ludovico Bertonio (2006: 517), incluidas «*Haccuthapitha*. Sumar las partidas, resumirlo todo» y «*Haccuttasitha*. Resumirse o sumarse tantos en número».

Análogamente, en el quechua moderno, *huñuy* significa «reunir, juntar, agrupar, concentrar, congregar», mientras que *huñichay* se glosa como «demostrar el asentimiento, anuencia o aprobación» y *huñiy* se traduce como «asentir, aceptar, consentir» (Academia Mayor de la Lengua Quechua 1995: 171-172).

Estas evidencias lingüísticas también llevan a pensar que las cuentas totales de tributos, las cuales «reunían» y sumaban las cuentas de diferentes grupos y parcialidades, no reposaban en simples operaciones aritméticas automáticas, sino más bien en un complejo ejercicio de contabilidad y «justicia», que buscaba un resultado justo, equitativo y correspondiente a la realidad de la cosas, más que una cifra matemática exacta. Quizá en parte sea a esto a lo que algunos testigos coloniales se refieran cuando afirman que los quipus contenían las «leyes y ordenanzas» incaicas utilizadas en los pleitos «civiles» y «criminales» (cfr. el trabajo de Karen Spalding incluido en este volumen): no necesariamente leyes «escritas» en quipus, sino normas y principios de justicia mucho más profundos que se aplicaban a través del empleo de los quipus. Este aspecto de la «economía moral» de los quipus, su capacidad para restaurar el equilibrio entre lo que se debe y lo que se espera, parece reflejarse, por otra parte, en la utilidad que muchos miembros de la Iglesia católica les atribuyeron para viabilizar el registro y reconocimiento de los pecados y la realización del sacramento cristiano de la confesión: los «débitos» y «créditos» del pecador se traducían, respectivamente, en transgresiones y en reparaciones al orden social y a la relación armónica que debía imperar entre el individuo y la comunidad[34].

Una muestra concreta de las negociaciones implícitas en esta dimensión comunitaria de la construcción de quipus es la organización «pareada» de los caciques y quipucamayos de Lucanas-Laramati al momento de extraer, con piedritas y granos de maíz, la información atrapada en sus cordeles (véase el Anexo). Catherine Julien ha evidenciado cómo funcionaba la asignación de las distintas cuotas a tributar bajo el sistema decimal incaico. Los caciques y los representantes del Inca dividían las obligaciones tributarias totales a partir de un conjunto de unidades ideales en que se contabilizaba y organizaba la población de cada provincia del imperio (*guarangas*, *pachacas* [unidad de 100 familias] y sus múltiplos y subdivisiones)[35].

---

[34] Véase, al respecto, los trabajos de Regina Harrison, Gary Urton y John Charles incluidos en este libro.

[35] Polo de Ondegardo (1990: 123-124) escribe al respecto que «los repartimientos, las provincias y el reino, estaba divido por cotas partes, de manera que si a una provincia le cabían diez, luego sabía cada parcialidad si era séptima o quinta o décima parte, con lo que había de acudir y la misma orden guardan hoy en la división del tributo de un repartimiento».

Estas unidades eran empleadas en «censos» que se registraban y fijaban en quipus. Estas divisiones permitían conocer la asignación de trabajo que correspondía a cada una de las unidades o, lo que es lo mismo, el número de hogares que sus jefes debían destinar a una tarea determinada. Así, si una obligación particular requería el trabajo de 400 hogares y un determinado grupo había sido contabilizado en 40 *pachacas*, entonces a cada *pachaca* le correspondía una cuota de diez familias, o sea, el 2,5% del tributo total. Visto de otro modo, cada grupo local estaba obligado, desde el punto de vista de los señores del Cuzco, a tributar proporcionalmente a su peso demográfico respecto del total de la población de la provincia inca de la que formaba parte (Julien 1988; Rowe 2003 [1958]). Evidencias disponibles para los lupacas y chupaychos muestran que este sistema seguía en vigencia durante la segunda mitad del siglo XVI, aunque había sido adaptado a las exigencias peculiares del tributo colonial en dinero y especie (Chirinos 2010). La provincia inca de Lucanas también había estado organizada según este sistema decimal, el cual, de un modo u otro, siguió marcando la pauta de la organización de la población al menos hasta los inicios del siglo XVII[36].

Apoyándose en esta información, Catherine Julien (1988: 267) ha señalado, además, que los «restos», es decir, las cuotas de trabajo sobrantes del acto de dividir el tributo por unidades decimales, debían asignarse a otras tareas complementarias que compensaran lo que un grupo había tributado de más o de menos respecto de los otros. Por eso, el perspicaz letrado Polo de Ondegardo explicó también que, lejos de ser una división automática, la asignación de las cuotas era una negociación, una toma de decisiones. Refiriéndose al repartimiento de Paria, Ondegardo (1990: 123) observó, por ejemplo, que «en la distribución siempre guardaron la orden de antes, considerando la posibilidad de la gente y hacienda de la misma provincia». Por eso, cerca de tres horas demandó a unos treinta caciques y quipucamayos de Paria, quienes «da[ba]n sus voces» mientras manipulaban piedritas, llegar a un acuerdo sobre cuánto debía tributar cada una de las parcialidades: «Entendidas sus *pláticas* y *cuentas* no hay duda sino que ninguno [de los caciques] consiente agraviar a su parcialidad» (Ondegardo 1990: 151-152; énfasis nuestro). Por su parte, Diego González Holguín parece referirse justo a este tipo de operaciones en la entrada de su *Vocabulario* «Contar llamando por ñudos. *Qquipucama o manta huatucuni*», en la cual la práctica de contar con quipus está asociada a manifestaciones verbales, enunciadas en voz alta (González Holguín 1951: 459). Asimismo, en el *Vocabulario* aymara de Ludovico Bertonio (1612) se encuentra registrada la expresión *cchaara*

[36] Sobre la organización decimal en Lucanas, véase la «Relación general» de Huamanga elaborada por Damián de la Bandera en 1557 (1965: 177).

maccataatha, la cual el autor traduce como «repartir lo que a cada uno cabe de tassa dezirlo o pregonarlo» (Bertonio 2006: 491, pt. 2, 72).

Como ya lo habían intuido Lydia Fossa (2000) y Carlos Sempat Assadourian (2002) a partir del caso de Paria, cada parcialidad intentaba negociar su fracción o cuota de la entrega total de cada rubro de la tasa a partir de criterios como el número de familias o de tributarios, la disponibilidad de un recurso en una determinada zona ecológica, la dificultad de la tarea y las contribuciones paralelas a la comunidad. A apreciaciones afines a las de Polo de Ondegardo arribaría unas décadas más tarde el mismo virrey Francisco de Toledo, quien en sus *Ordenanzas* advirtió la necesidad de vigilar que los caciques no perjudicaran a determinadas parcialidades al momento de dividir el tributo por *ayllus* e individuos particulares[37].

La ausencia de un poder estatal externo interesado en determinar las cuotas internas con claridad, así como la relativa artificialidad de los «repartimientos» de indios establecidos por el gobierno colonial, son dos circunstancias que debieron propiciar que la repartición proporcional al peso demográfico y a la capacidad productiva de cada parcialidad —y, por tanto, a su prestigio y poder— conllevara importantes dosis de negociación entre los caciques. Además, se puede pensar que no necesariamente todos los señores lucanas-laramati consideraran la tasa toledana de 1578 y aquellas que le seguirían como «justas», esto debido a la fuga u ocultamiento de tributarios o a la conmutación del tributo en especie al tributo en metálico, por ejemplo, lo cual podría haber dificultado la repartición proporcional de las cuotas a partir de la tasa escrita. Sea como fuere, la compleja y larga dinámica de la operación de cuenta parece indicar que quipus con el registro de los tributos entregados, como los de los lucanas, no eran considerados como un «producto finito», sino que eran alterados y actualizados cada vez que se procedía

[37] En las «Glosas a la instrucción general para los visitadores para determinar la tasas (Ciudad de los Reyes, 16 de octubre de 1570)» se señala: «los mismos indios entre sí reparten los tributos por haciendas, las cuales consideran el que tiene más ganados coge más maíz y tiene más bohíos pues por que nos habemos de apartar de los que ellos mismos hacen entre si y eso de cabezas tanto a una como a otra es dañoso porque ya se sabe que unas provincias y pueblos tienen muchas tierras y otras pocas, unas son fértiles y otras son estériles, en unas se hielan los frutos y en otras no, en otras vale mucho la comida en otras poco, en unas hay muchos pastos y ganados, en otras pocos o ningunos, en otras hay aparejo para ganar buenos jornales, en otras no le hay tanto, en otras no les sobra tiempo para alquilarse en otras les sobra mucho y en una misma provincia se hallarán estas diferencias» (Toledo 1986-1989, I: 52). Asimismo, en la «Instrucción de los jueces de naturales (La Plata, 20 de diciembre de 1574)» se recomienda «que los dichos jueces se hallen presentes cuando dividen los tributos y adviertan lo primero si se reparte más de lo pasado y lo segundo de lo que echan a cada una de las parcialidades de hanansaya y hurinsaya y como lo dividen cada una de ellas por los ayllus y parcialidades y cada ayllu por los indios particulares […]» (Toledo 1986-1989, I: 473).

a un nuevo recuento. Quizá las «discrepancias» entre las distintas cuentas de los tributos entregados por los lucanas al corregidor Anaya y por los caciques de Paria a su encomendero no sean otra cosa que los ecos de este proceso constante de concertación[38].

Respecto de la organización «pareada» de los caciques y quipucamayos de Lucanas-Laramati con que se abrió este ensayo, entonces, tal disposición en pares a partir de piedritas y granos puestos «en carrerilla» sugiere que el proceso de codificación y decodificación de quipus tributarios requería la reproducción espacial de la organización social en juego, así como la actualización ritual de sus jerarquías internas. La negociación de las cuotas y la posterior verificación de su cumplimiento debieron seguir un orden similar. Quizá los lucanas-laramatis todavía asignaran las cuotas de tributo a partir de las antiguas divisiones en *guarangas* y *pachacas*. Por lo tanto, necesitaban de piedras y granos de maíz para distribuir esas cuotas proporcionalmente[39]. Es probable que el espacio elegido fuera la plaza del pueblo cabecera y, más específicamente, el cabildo o ayuntamiento, pues los bienes y pesos que los indios estaban obligados a pagar se juntaban en las respectivas plazas cada cierto tiempo. Según el corregidor Luis de Monzón, el pueblo de Atunlucana —cabecera del repartimiento— recibió ese nombre porque allí «se juntaban en tiempo de los Ingas todas las dichas dos parcialidades a tratar cosas que les convenía» (Monzón, González y Arbe 1965: 225). En torno a la plaza se ubicaban también las casas del cabildo, los aposentos comunales y las cajas de comunidad de los indios soras, lucanas y andamarcas. Al respecto, dice una vez más el doctor Murillo de la Cerda que, en el ayuntamiento, los quipucamayos suelen dar sus cuentas «verbalmente» al corregidor[40]. Los quipus etnográficos de Tupicocha y Rapaz estudiados por Frank Salomon figuran en el rito de transmisión de mando de las autoridades envaradas, el cual se realiza, precisamente, en la casa comunal.

---

[38] Sobre las contradicciones en las cuentas, véase, por ejemplo, Anaya 1580: f. 1199r. Si bien Martti Pärssinen señala posibles errores de transcripción, traducción y anotación en las lecturas de los quipus de Sacaca en 1572 y 1578, y Tristan Platt atribuye algunas de estas discrepancias a estrategias de los *chinukamanas* para cobrar más de los herederos del encomendero, ninguno de los dos incluye en su argumento que las discrepancias se debieran al uso de diferentes quipus parciales y a la negociación implícita en el proceso de «contar».

[39] A comienzos del siglo XVII, Felipe Guaman Poma de Ayala (1615: 745 [759], 777 [791]) todavía identificaba a don García Paytanano (o Paytananolla), quien sabemos era cacique principal de una de las tres parcialidades principales de los Lucanas-Laramatis, como «cacique de mil indios; guaranga curaca», es decir, «principal que tiene mil indios tributarios del rey». Esto lleva a pensar que, con anterioridad a la conquista, Lurinlucanas, la «parcialidad» en cuestión, conformaba una guaranga para fines tributarios, subdividida a su vez en *pachacas*.

[40] Anaya 1580: f. 126r-126v; Murillo de la Cerda 1589?: 434v. Véase también Puente Luna 2008.

Así, las plazas de traza española y las casas del cabildo se volvieron un nuevo *locus* para la discusión de las cosas del común y la reproducción del *sapsi* o cosa pública. Los quipus cobraban vida en este contexto[41].

La reconstrucción de las dos listas de caciques y quipucamayos de Lucanas-Laramatis incluidas en el Anexo, ambas de setiembre de 1581, ilustra cómo, antes de iniciar la lectura de sus quipus, estos personajes se organizaron reproduciendo el orden jerárquico que regía las relaciones entre los *ayllus* de la unidad tributaria mayor[42]. De forma análoga, los quipus demográficos y tributarios de los lupacas y sacacas replicaban la división tradicional en mitades. Si, como en el caso de los lupacas, la información demográfico-decimal que acompañaba estas asignaciones entre los lucanas alguna vez se conservó en quipus ahora obsoletos, entonces las distintas parcialidades aparecían allí en el orden que luego se tenía que replicar en una «lectura» futura[43]. Si se acepta esta premisa, se puede concluir entonces que la disposición que los caciques y quipucamayos de Lucanas-Laramatis reprodujeron esa tarde de 1581 para leer sus quipus parciales reflejaba un ordenamiento socio-espacial en parcialidades que, cerrando el círculo, había sido previamente plasmado en otros quipus. En tal sentido, y guardando cierta analogía con el sistema de *ceques*, el quipu conservaría en sí mismo la huella de su propia creación colectiva, plasmando a través de cordeles con nudos no solo cantidades abstractas sino un «evento de escritura» en el cual la organización social del grupo se volvía a «contar», tanto en el sentido de «contabilizar» como en el de «narrar». A la luz de estas observaciones, cobra relevancia la propuesta de Tristan Platt acerca de cómo la manipulación de quipus, piedritas y granos de maíz permitía la «reactivación ritual» de la lectura inicial, pero no tanto porque no hubiera nada más que calcular sino precisamente por lo contrario, porque el cálculo, la negociación y la resolución con quipus de las cuotas tributadas o por tributar encerraban en sí mismos la reproducción y potencial transformación de las jerarquías de la comunidad

[41] Para la relación entre los quipus y los símbolos de la comunidad, véase el estudio de Frank Salomon y otros (2006: 79, 82-85) sobre los quipus patrimoniales de la comunidad de Rapaz, conservados en una casa ritual —*Kaha Wayi*— adyacente al antiguo depósito del pueblo o *Pasa Qullqa*. Los autores sugieren que la *Kaha Wayi* albergó la antigua caja de comunidad de Rapaz, en donde los bienes de comunidad se administraban a partir de quipus y libros. Esta «casa de cuentas» sería parte de un «conjunto andino de administración y ritual».

[42] Ambas listas se basan en Anaya 1580: f. 287r-287v, 530r y ss., 656v, 1083r-1086v; Monzón, González y Arbe 1965; Guaman Poma de Ayala 1615: 1073 [1083].

[43] Los indios soras declararon en 1586 que «en tiempo de Topa Inga Yupangui eran los indios desta provincia dos tercias partes más» (Jiménez de la Espada 1965: 221). A la luz del caso de los lupacas analizado por Julien, esta afirmación puede haberse basado en un quipu-censo de unidades decimales.

y de sus relaciones con los poderes externos. Así, del célebre «quipu y cuenta» no emergía la lectura de un mensaje ya plasmado e inmutable, sino la enunciación oral, a través de múltiples voces, de un mensaje inseparable de su mismo proceso de construcción y actualización.

Bibliografía

Abercrombie, Thomas A.
1998 *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History among an Andean People*. Madison: University of Wisconsin Press.

Academia Mayor de la Lengua Quechua
1995 *Diccionario Quechua-Español-Quechua/Qheswa-Español-Qheswa*. Cuzco: Municipalidad del Qosqo.

Acosta, José de
2008[1590] *Historia natural y moral de las Indias*. Fermín del Pino-Díaz, ed. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Arriaga, Joseph de
1974[1599] «*Annua* de la provincia del Perú del año de noventa y ocho». En Antonio de Egaña (ed.), *Monumenta peruana.* Vol. 6 (1596-1599). Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 660-733.

Assadourian, Carlos Sempat
2002 «String Registries: Native Accounting and Memory According to the Colonial Sources». En Jeffrey Quilter y Gary Urton (eds.), *Narrative Threads. Accounting and Recounting in Andean Quipu*. Austin: University of Texas Press, 119-150.

Bandera, Damián de la
1965[1557] «Relación general de la disposición y calidad de la provincia de Guamanga, llamada San Joan de la Frontera y de la vivienda y costumbre de los naturales della. Año de 1557». En Marcos Jiménez de la Espada, *Relaciones geográficas de Indias. Perú I.* José Urbano Martínez Carreras (ed.). Madrid: Atlas, 176-180 (Biblioteca de Autores Españoles, 183).

Bertonio, Ludovico
2006[1612] *Vocabvlario de la lengua aymara*. Enrique Fernández García (ed.). Arequipa: El Lector.

Brokaw, Galen

2003 «The Poetics of Khipu Historiography: Felipe Guaman Poma de Ayala's *Nueva corónica* and the *Relación de los quipucamayos*». *Latin American Research Review* 38(3), 111-147.

2002 «Khipu Numeracy and Alphabetic Literacy in the Andes: Felipe Guaman Poma de Ayala's *Nueva corónica y buen gobierno*». *Colonial Latin American Review* 11(2), 275-303.

Burns, Kathryn

2005 «Making Indigenous Archives: The Quilcay Camayoc of Colonial Cuzco». Trabajo presentado en la Biblioteca Latinoamericana de la Universidad de Tulane, Nueva Orleáns, Luisiana.

Cabredo, Rodrigo de

1986[1603] «*Annua* de la provincia del Perú del año de 1602». En Enrique Fernández (ed.), *Monumenta peruana.* Vol. 8 (1603-1604). Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 171-354.

Chirinos Rivera, Andrés

2010 *Quipus del Tahuantinsuyo: curacas, incas y su saber matemático en el siglo XVI*. Lima: Comentarios.

Cieza de León, Pedro de

1985[ca. 1553] *Crónica del Perú. Segunda parte*. Francesca Cantu (ed.). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú y Academia Nacional de la Historia.

Cook, Noble David (ed.)

1975 *Tasa de la visita general de Francisco de Toledo*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Del Río, Mercedes

2002 «Pucará, Tambo y reducciones. Poder político y territorialidad entre los suras de Paria (Charcas) del siglo XVI». En Javier Flores Espinoza y Rafael Varón Gabai (eds.), *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G.Y.* 2 vols. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, II, 663-678.

Espinoza Soriano, Waldemar

1971-1972 «Los Huancas aliados de la Conquista: Tres informaciones inéditas sobre la participación indígena en la conquista del Perú 1558-1560-1561». *Anales Científicos de la Universidad Nacional del Centro del Perú* 1, 7-407.

Estenssoro Fuchs, Juan Carlos

2003 *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Pontificia Universidad Católica del Perú.

Fossa, Lydia
2000 «Two *Khipu*, One Narrative: Answering Urton's Questions». *Ethnohistory* 47(2), 453-468.

Garcilaso de la Vega, El Inca
1991[1609] *Comentarios reales de los incas*. 2 vols. Carlos Araníbar (ed.). Lima, México, D.F. y Madrid: Fondo de Cultura Económica.

González Holguín, Diego
1952[1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada qquichua o lengua del Inca*. Raúl Porras Barrenechea (ed.). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Guaman Poma de Ayala, Felipe
1615 *El primer nueva corónica y buen gobierno*. John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge Urioste (eds.), http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/en/frontpage.htm

Hemming, John
2004[1970] *La conquista de los incas.* México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Jiménez de la Espada, Marcos
1965 *Relaciones geográficas de Indias. Perú I.* José Urbano Martínez Carreras (ed.). Madrid: Atlas (Biblioteca de Autores Españoles, 183).

Julien, Catherine
1988 «How Inca Decimal Administration Worked». *Ethnohistory* 35(3), 257-279.

Locke, Leland L.
1978[1923] «El quipu antiguo o registro peruano de nudos». En Rogger Ravines (ed.), *Tecnología andina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 705-731 (ed. original: *The Ancient Quipu, or Peruvian Knot Record.* Nueva York: American Museum of Natural History, 1923).

López de Gómara, Francisco
1993[1555] *Historia general de las Indias*. Franklin Pease G.Y. (ed.). Lima: Comisión Nacional del V Centenario del Descubrimiento de América–Encuentro de Dos Mundos.

Maldavsky, Aliocha
1999 «Cartas anuas y misiones de la Compañía de Jesús en el Perú: siglos XVI-XVIII». En Mario Polia Meconi (ed.), *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (1581-1752)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 17-76.

Matienzo, Juan de
1967[1567] *Gobierno del Perú*. Guillermo Lohmann Villena (ed.). París y Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

Medelius, Mónica
2011 «Los caciques-quipucamayos, antiguos administradores incas en el Perú colonial temprano». Tesis de maestría en Historia, con mención en Estudios Andinos. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Medelius, Mónica y José Carlos de la Puente Luna
2004 «Curacas, bienes y quipus en un documento toledano (Jauja, 1570)». *Histórica* 28(2), 35-82.

Monzón, Luis de y otros
1965a[1586] «Descripción de la tierra del repartimiento de Atunsora, encomendado en Hernando Palomino, jurisdicción de la ciudad de Guamanga, año de 1586». En Marcos Jiménez de la Espada, *Relaciones geográficas de Indias. Perú I.* José Urbano Martínez Carreras (ed.). Madrid: Atlas, 220-225 (Biblioteca de Autores Españoles, 183).
1965b[1586] «Descripción los Rucanas Antamarcas de la Corona Real, jurisdicción de la ciudad de Guamanga, año de 1586». En Marcos Jiménez de la Espada, *Relaciones geográficas de Indias. Perú I.* José Urbano Martínez Carreras (ed.). Madrid: Atlas, 237-248 (Biblioteca de Autores Españoles, 183).

Monzón, Luis de, Pedro González y Juan de Arbe
1965[1586] «Descripción de la tierra del repartimiento de San Francisco de Atunrucana y Laramati encomendado en don Pedro de Cordova, jurisdicción de la ciudad de Huamanga año de 1586». En Marcos Jiménez de la Espada, *Relaciones geográficas de Indias. Perú I.* José Urbano Martínez Carreras (ed.). Madrid: Atlas, 226-236 (Biblioteca de Autores Españoles, 183).

Moscovich, Viviana
2006 «Yupana tabla de contar inca». *Revista Andina* 43, 93-127.
2007 «Yupana tabla de contar inca: Estructura interna». *Revista Andina* 44, 71-116.

Murúa, Martín de
2004[1590] *Códice Murúa. Historia y genealogía de los reyes incas del Perú del padre mercedario fray Martín de Murúa. Códice Galvin*. Juan Ossio (ed.). Madrid: Testimonio.

Ondegardo, Polo de
1990[1571] *El mundo de los Incas (Notables daños de no guardar a los indios sus fueros)*. Laura González y Alicia Alonso (eds.), Madrid: Historia 16.

Ossio, Juan
2008 *En busca del orden perdido. La idea de la historia en Felipe Guaman Poma de Ayala*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Pärssinen, Martti
2003 *Tawantinsuyu. El estado inca y su organización política*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Pontificia Universidad Católica del Perú.

Pärssinen, Martti y Jukka Kiviharju (eds.)
2004 *Textos andinos: corpus de textos khipu incaicos y coloniales*. Madrid: Instituto Iberoamericano de Finlandia y Universidad Complutense de Madrid.

Porras Barrenechea, Raúl
1962 *Los cronistas del Perú (1528-1650)*. Lima: Sanmartí.

Pereyra Sánchez, Hugo
1990 «La yupana, complemento operacional del quipu». En Carol Mackey *et al.* (eds.), *Quipu y yupana. Colección de escritos*. Lima: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 235-555.

Platt, Tristan
1987 «Entre *Ch'axwa* y *Muxsa*: para una historia del pensamiento político aymara». En Thérèse Bouysse Cassagne *et al.*, *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz: Hisbol, 61-132.
2002 «"Without Deceit or Lies": Variable *Chinu* Readings during a Sixteenth-Century Tribute-Restitution Trial». En Jeffrey Quilter y Gary Urton (eds.), *Narrative Threads. Accounting and Recounting in Andean Quipu*. Austin: University of Texas Press, 225-265.

Platt, Tristan, Thérèse Bouysse-Cassagne y Olivia Harris (eds.)
2006 *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (siglos XV-XVII). Historia antropológica de una confederación aymara*. La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos, Plural, University of St. Andrews, University of London, Inter-American Foundation, Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia.

Puente Brunke, José de la
1992 *Encomienda y encomenderos en el Perú. Estudio social y político de una institución colonial.* Sevilla: Excma. Diputación Provincial de Sevilla.

Puente Luna, José Carlos de la
2008 «Felipe Guaman Poma de Ayala, administrador de bienes de comunidad». *Revista Andina* 47, 9-51.

Radcliffe, Sarah
1990 «Marking the Boundaries between the Community, the State and History in the Andes». *Journal of Latin American Studies* 22, 575-594.

Radicati di Primeglio, Carlos
1979 *El sistema contable de los Incas. Yupana y Quipu.* Lima: Studium.
2006 *Estudios sobre los quipus*. Gary Urton, ed. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Corporación Financiera de Desarrollo e Instituto Italiano de Cultura.

Ramírez, Susan E.
1991 *Patriarcas provinciales. La tenencia de la tierra y la economía del poder en el Perú colonial.* Madrid: Sociedad Quinto Centenario y Alianza Editorial.

Rostworowski de Diez Canseco, María
1983-1984 «La tasa ordenada por el licenciado Pedro de la Gasca (1549)». *Revista Histórica* 24, 53-102.

Rowe, John
1958 «The Age-Grades of the Inca Census». En P. Martínez del Río y P. Bosch-Gimpera, *Miscellanea Paul Rivet octogenario didacta*. 2 vols. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, II, 499-522.

Salomon, Frank
2002 «Unethnic Ethnohistory: On Peruvian Peasant Historiography and Ideas of Autochthony». *Ethnohistory* 49(3), 475-506.
2004 *The Cord Keepers: Khipus and Cultural Life in a Peruvian Village.* Durham: Duke University Press.

Salomon, Frank, Carrie Brezine, Gino de las Casas y Víctor Falcón
2006 «Los khipus de Rapaz en casa: un complejo administrativo-ceremonial centroperuano». *Revista Andina* 43, 59-92.

Santo Tomás, Domingo de
1951[1560] *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú.* Raúl Porras Barrenechea (ed.). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Stern, Steve
1993 *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640*. Madison: University of Wisconsin Press.

Titu Cusi Yupanqui, Diego de Castro
2006 *History of How the Spaniards Arrived in Peru*. Catherine Julien, ed. Indianapolis: Hackett.

Toledo, Francisco de

1986-1989 *Francisco de Toledo: disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú*. Introducción de Guillermo Lohmann Villena. 2 vols. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Sevilla.

Urton, Gary

1997 *The Social Life of Numbers: A Quechua Ontology of Numbers and Arithmetic*. Austin: University of Texas Press.

1998 «From Knots to Narratives: Reconstructing the Art of Historical Record-Keeping in the Andes from Spanish Transcriptions of Inka *Khipus*». *Ethnohistory* 45(3), 409-438.

2002 «An Overview of Spanish Colonial Commentary on Andean Knotted-String Records». En Jeffrey Quilter y Gary Urton (eds.), *Narrative Threads. Accounting and Recounting in Andean Quipu*. Austin: University of Texas Press, 3-25.

2005 «Khipu Archives: Duplicate Accounts and Identity Labels in the Inka Knotted String Records». *Latin American Antiquity* 16(2), 147-167.

Wassén, Henry

1990[1931] «El antiguo ábaco peruano según el manuscrito de Guamán Poma». En Carol Mackey *et al.* (eds.), *Quipu y yupana. Colección de escritos*. Lima: Consejo Nacional de Ciencias y Tecnología, 205-218.

Anexos

Fragmentos del juicio de residencia a Juan Manuel de Anaya

/f. 1086r/

y asi pareados [los caciques de Lucanas-Laramatis] la dicha lengua por mandado del dicho señor corregidor dijo auer tomado juramento a todos los suso dichos y que lo an hecho y prometido de decir uerdad y asi por la lengua se les hizo las preguntas siguientes

Preguntado si tienen quenta y rrazon aparte de lo que cada ayllo y parçialidad a pagado en los tres años de la primera tasa nueua que fue El proster año del cargo de andres de uega y los dos años del cargo de don juan manuel de anaya dixeron que los tributos se pagan En dos pagas cada año que llaman terçios y que de la paga del año de andres de vega que son dos terçios y del primero terçio del dicho don Juan manuel

/f. 1086v/

[rota la primera línea de la página] en estos tres tercios ay El hierro que se […]tende [¿entiende?] y que de los tres terçios restantes también tienen su quenta puesta y alistada y yo El escriuano doy fee que en un patio donde paso este auto los dichos indios tenían hechas unas Rayas En el suelo y puestos mayçes y piedras En carerilla En cuya usança dizen es su quenta

Preguntado que por ayllos de uno en otro vayan declarando cada uno por si lo que En los dichos tres terçios Primeros pagaron de tributos y hospital y a quien y en que moneda y por la dicha lengua dixeron lo siguiente:

Doña Teresa	Todos los dichos quipocamayos dijo esta lengua que dizen que en el tiempo de Andres de Vega en el primer año de la tasa nueua dieron y pagaron a doña Teresa su encomendera y por mandado del dicho Andrés de Vega la suma de dos mil y sesenta y nueue pesos y seys tomines ensayados en barras cuya plata para ellas llevaron los yndios deste repartimiento y el dicho Andrés de Vega los enbio a pagallo	iiUlxix pº
	que en este primer año de la nueua tasa por mandado de la nueua tasa por mandado del dicho	Udxxx pº
		4Udxc?

	/f. 1087r/	2 U 599 pº
Oficiales reales	Andres de Uega pagaron En guamanga al tesorero rreal garçi nuñez vela la suma de quinientos y treinta pesos ensayados en barras que lleuaron los indios como en la partida antes desta dizen.	
Pero Gonzales	Y que en el dicho primer año por mandado del dicho andres de uega pagaron al padre pero Gonzales cura del nombre de Jesus çien pesos Ensayados pagado a treynta por çiento de ynterese por El ensayado	C pº
Cristóbal Mendes	Que en el dicho primer años y por El dicho mandado pagaron al padre Cristóbal mendes cura de laramati treçientos pesos ensayados En corriente con treynta por çiento de ynterese	CCC pº
Vega	Al mismo andres de uega de su salario treçientos y treynta y tres pesos y seys tomines y ocho granos ensayados En corriente con treynta por çiento de ynterese.	CCCXXXIII pº 6 8
		3U 333 pº 4
	Y que En este tiempo en dineros de tasa y ospital no pagaron otra cosa	
	Y entrado el dicho don Juan manuel a ser corregidor pagaron lo siguiente	
	/f. 1087v/	
	A quenta de los dichos tres primeros [roto] y para acaballos de pagar sobre lo que an dicho de suso.	
	Al dicho don Juan manuel de anaya para en quenta de los dichos tres primeros terçios sobre lo pagado de suso dieron veynte y quatro barras que valieron y montaron la suma de seys mill y çiento y dies y seys pesos y quatro tomines y tres granos Ensayados En barras y que la plata para hazer estas barras la dieron En Plata corriente al dicho don juan digo que dixo esta lengua que dizian que pesaron la plata En corriente para hazer las barras y de alli sin llevalla En su poder El dicho don Juan las hizieron los Plateros Estando ellos propios aii y las barras hechas Las guardo El dicho don Juan hasta que El dicho don Juan y los dichos yndios lleuaron las veynte y tres barras dellas a ensayar a guamanga de que pagado El quinto las que quedaron Con la barra que aca quedo para el numero de las veynte y quatro que ualio trezientos y quatro pesos y quatro tomines Ensayados es la suma que an dicho de los seys mill y çiento y dies y seys	VI U C XVI pº

/f. 1088r/

Quatro to[mine]s y [...]s granos Ensayados.

Preguntado si quando fundian estas barras echauan alguna refaçion por çiento dixeron que echauan a cada çien pesos corrientes quarenta pesos y que estos dichos quarenta pesos por çiento echaron a fundir Con las dichas barras yncorporadados.

Preguntado si se hallaron En guamanga al quintar de las dichas barras dixeron que si.

Preguntado quantas quedaron En poder de los ofiçiales Reales

Dixeron que siete no saben para que

Preguntado si les dieron Razon de lo que El quinto montava y lo que quedaua por suyo

Dixeron que no. Mas que les dieron un papel de quenta que entregaron al dicho don Juan El qual dicho don Juan exiuio dos medios pliegos de papel en que auia las quentas siguientes

[sigue la transcripción de las cuentas presentadas por el corregidor Anaya para las parcialidades de Laramati, Puquio, Atunlucanas de 1579; f. 1088r-1088v]

/f. 1089r/

[roto] papeles asi exiuidos dixo la dicha lengua que deçian que estos mismos son los papeles que los ofiçiales reales les dieron En Razon y Quenta de las dichas veynte y tres barras las quales quentas Recorridas valieron cinco mill y ochoçientos y treynta y quatro pesos çinco tomines y dos granos que juntos

con los treçientos y quatro pesos y quatro tomines de la barra de sus montan seys mill y çiento y treynta y nueue pesos a un tomin y dos granos

y parece en las dichas quentas auer lleuado los ofiçiales reales del quinto quatro barras que montaron mill y ciento y treynta y çinco pesos y un tomin y nueue granos boluiendo como boluieron a los yndios çinco pesos y un tomin y asi dixo la dicha lengua que confesaban auellos Reçibido que quitados de los seys mill y çiento y treynta y nueue pesos y un tomin y dos granos que se siguen Esta quenta por Entrego al dicho don Juan çinco mill y tres pesos y siete tomines y çinco granos ensayados

Preguntado [roto: ¿cuántas barras?] boluieron a hatun lucana de las ueynte y tres que asi lleuaron dixeron que dies y seys

Preguntado pues trujeron dies y seys y dieron quatro al quinto las otras tres barras que se hisieron dixeron que quedaron en poder del tesorero y no saben para que y el dicho don Juan mostro un libramiento que dio para questos yndios pagasen al tesorero garçi nuñez vela seteçientos y çinco pesos y dos tomines de plata Ensayada y marcada con la carta de pago a las espaldas que el original va adelante y la letra dize asi

[viene el libramiento y la carta de pago presentada por Anaya; f. 1089v-1090r]

/f. 1090r/

El qual libramiento dio para lo en el contenido y por que se hizo cargo de la suma En la paga de las espeçies que le auian de pagar y esta suma deste libramiento se a de descontar eceto lo que auian de pagar y esta suma deste libramiento se a de descontar eceto lo que dizen del mays al preçio puesto En el libramiento de lo En el contenido porque de las tres barras que faltan se pago Esto y le esta hecho cargo En las espeçies. iiiU lxv pº 1.4.

Preguntado que otra plata en rreales an dado al dicho don Juan para los dichos tres terçios dixeron que En los dichos tres terçios dieron al dicho don Juan la suma de tres mill y sesenta y çinco pesos un tomin y quatro granos En Reales de a doze y medio El peso Con lo qual y con lo que de suso an Referido acabaron de ajustar los tres primeros terçios de la nueua tasa en quanto a la plata de los tributos y que lo que toco a el ospital todo en todos tres años lo

/f. 1090v/

Pagaron al dicho [...] Juan en la primera declaraçion tienen dicho.

Preguntado declaren que tanta cantidad de plata ~~de los~~ an pagado de los tres terçios restantes de tributos al dicho don Juan o a otras personas por su mandado y en que monedas dixo la dicha lengua que dezian que an pagado lo siguiente

En çinco barras mill y quinientos y treynta y tres pesos y çinco granos ensayados en reales la suma y contia de nueve mill y quatroçientos y sesenta y quatro pesos y tres tomines y çinco pesos ensayados a doze reales y medio cada peso por quenta de tributos. ixU cccc lx iiii pº 3.5.

Preguntado si lo que toca a carneros y a trigo gallinas y topa si an sido en ello agraviados lleuandoles mas de la tasa dixeron que no les a lleuado mas y que todo lo an pagado.

Preguntado si pagaron los carneros de todos los seis terçios En carneros o en que los pagaron y que decla-

/f. 1091r/

ren quantos carneros pagaron y a quien dixeron que ya es noche y que por la mañana trayran la quenta y quipo y en este estado quedo a todo lo queal estubo presente El dicho don Juan manuel y el dicho padre hernan Rodriguez y la dicha lengua todos los quales con el dicho señor corregidor y don garcia Paytanana [sic] y don Gonzalo lo firmaron

Don Pedro Fernández de Velasco
Hernán Rodríguez
Juan Ruiz
Don García Paytanano
Don Juan Manuel de Anaya
Don Gonzalo Guarcaya
Ante mi Pedro de Ayala, escribano

Sigue la dicha declaración

En el dicho pueblo de Aucara En siete dias del mes de setiembre de mill e quinientos e ochenta E un años se siguio la declaracion de los dichos indios con la dicha lengua presente el dicho don Juan en la forma siguiente:

Carneros

Preguntado digan E declaren lo que se les pregunto ayer a que respondieron que oy trayan la rrazon que dixo la dicha lengua que deçian que En el tiempo de todos los

/f. 1091v/

Carneros en espeçie 997

seis terçios de los tributos assi de Andres de Vega Como de los dos del dicho don Juan dieron y pagaron En carneros noveçientos y noventa y siete carneros de la tierra En espeçie carneros todos ellos entregados por sus terçios a Juan de Arue como Cobrador de la tasa perteneçiente a don Pedro de cordoua los quales le entregaron En presençia de don Juan y por su mandado para los tributos.

Y que en el dicho tienpo an pagado seiçientos y çinquenta y tres carneros a dinero en dinero a dos pesos En ensayado cada cabeça los treçientos y quarenta y un pesos desta quantia En barras y lo restante En reales a doze Reales y medio El peso los treçientos y quarenta y un pesos de barras pagaron por mandado y libramiento del dicho don Juan al tesorero En guancavelica al tiempo del quinto de las veinte y tres barras contenidas En esta declaracion y las demas barras quitado esto y el quinto se hizo El cargo El dicho don Juan y el dicho don Juan le rreçibio esta suma En la paga de carneros que en

los seys terçios eran obligados a pagar y esto respondieron En este articulo.

Preguntado si quando hizieron La paga En plata de los dichos car-

/1092r/

neros En [...] si pagaron mas doziento[s] y sesenta y çinco pesos y un tomin y si estos se los Reçibio en quenta El dicho don Juan de la plata de los tributos que deuian pagar dixeron que si que se los paso en quenta y que esto es la verdad por el dicho juramento firmolo el dicho señor corregidor y el dicho don Juan y la dicha lengua y los dichos don Garçia y don Gonzalo.

Don Juan Manuel de Anaya
Juan Ruiz Pardo
Don Garcia Paitanano
Don Gonzalo Guarcaya
Ante mi, Pedro de Ayala, escribano

[vienen varias cartas de pago presentadas por Anaya sobre la entrega de tributos a los tesoreros reales de Huamanga; hasta f. 1096r]

/f. 1096r/

[rota la primera línea] En Aucara en nueve de septiembre de mill E quinientos E un años ante el dicho señor corregidor la presentaron los yndios e se [...] esta peticion.

Los curacas y prinçipales del repartimiento de los lucanas Encomendados En don Pedro de cordoua decimos que despues ~~del~~ que la tasa que nos fue notificada pagamos los tres primeros años lo contenido En ella a don Juan Manuel de Anaya Corregidor que fue deste partido El qual nos hizo pagar mas carneros de la tierra de lo que eramos obligados y asi mismo no queriendo Reçibir plata por los dichos carneros sigun y como estan tasados En la dicha nueua tasa que es a dos pesos Ensayados cada cabeça le dauamos El dicho ganado En espeçie y a uenido a nuestra notiçia que en las quentas que el dicho don Juan a dado dize auer Reçibido ~~El din~~ en dinero muchos carneros que pagamos En espeçie En lo qual yntereso mucho dinero y nosotros lo perdimos En pagar los dichos carneros En espeçie y para que lo uno y lo otro conste y la verdad se uerifique hazemos Esta Relaçion que es la forma y manera En que pagamos la dicha tasa de los dichos carneros Entre años Que la cobro El dicho don Juan.

En el primer terçio que comenzo la nueva tasa dimos y pagamos duçientos y setenta y sinco car[n]eros de la tierra en esta manera los ducientos y setenta y quatro en los dichos carneros y uno pa-

/f. 1096v/

[roto] ~~275~~

El sigundo terçio pagamos de la misma manera que El de ~~274~~
arriba porque dimos duçientos y setenta y quatro carneros
~~especi~~ carneros y los dichos yungas pagaron uno en Plata

275 Y el tercero terçio pagamos los dichos carneros que nos 275
perteneçia dar que son duçientos y setenta y çinco En Reales
a dos pesos Enssayados por cada uno de a doze Reales y
medio cada peso los quales le dimos En hatun lucana.

Y auiendo pagado Estos tres terçios sin faltar ningun carnero de ueynte y tres barras que lleuamos a quintar a la caja de guancavelica de su autoridad dio un libramiento para los llaueros de la caja de hatun lucana En que les manda den al dicho tesorero garçi nuñez Vela treçientos y veynte y tres pesos y quatro tomines de plata Ensayada de carneros si otra claridad alguna ni sin auello tratado con nosotros por que si ansi lo hiziera lo contradixeramos por auer pagado los dichos ~~car~~ tres terçios de carneros como arriba esta Referido y quano El dicho tesorero cobro esta dicha quantia de las dichas barras que lleuamos a quintar entendimos que lo deuiamos de quintto o de otra cossa y agora emos aueriguado por la quenta Que v.m. nos va tomando que nos quitaron y llevaron la dicha quantia de los dichos treçientos y veynte y tres pesos y quatro tomines sin deuellos y pedimos y suplicamos

/f. 1097/

[rota la primera línea] nuestra voluntad dio El dicho ~~275~~
libramiento y los cobrar [...] de nosotros sin deuello que en 274
ello hara v.m. Justiçia.

Y los tres terçios restante para cumplimiento de los tres años que El dicho don Juan cobro a dicha tasa pagamos los carneros En la forma y manera siguiente.

El quarto terçio pagamos En duçientos y setenta y quatro carneros En carneros y uno pagaron los dichos yungas en plata.

Y el quinto terçio dimos duçientos y setenta y cinco carneros 275
En carneros al dicho don Juan.

Y en el ultimo y sesto terçio con que acabamos de pagar los 197
dichos tres años dimos çiento y nouenta y siete carneros En ~~175~~
carneros y los que faltan a cumplimiento de los duçientos y ~~275~~
setenta y çinco carneros que somos obligados a dar En cada terçio que son setenta y ocho lo pagamos En reales por cada cabeça dos pesos ensayados y a dos de a doze Reales y medio cada peso.

Por manera que por esta nuestra Quenta y peticion parece El agrauio que nos hizo el dicho corregidor en auernos quitado y he-

/f. 1097v/

[rota la primera línea] ynformaçion que [...] con nosotros [...] benefiçio y merced que El destos reynos nos hizo En la tasa nueva En que no da que quiriendo nosotros dar por cada uno de los carneros dos pesos Ensayados se nos Reçiba y ayamos [...]plido con el dicho jenero El dicho don Juan no quera Reçibir El dinero que le dauamos por los dichos carneros mas nos conpelia a que pagasemos En espeçie E asi emos perdido en toda esta cantidad de ganado en lo que va a dezir de ueynte y çinco Reales que es con lo que cumpliamos en dar por cada carnero [...]renta y çinco reales que es el preçio a que lo uendio El dicho don Juan manuel de anaya a gaspar de Solis y a Francisco de Mansilla En Su nombre En lo qual pedimos nos haga satisfaçion de Justiçia pues en nombre de su magestad V.m. la exerce a nosotros yndios miserables y en la declaraçion que v.m. nos a tomado En este ~~as~~ caso si ubiere contradizion a lo que agora Pedimos es que la lengua no nos entendio o el quipocamayo se herro demas que no se hallaron presentes los curacas de la prouinçia de laramati Con los quales emos aueriguado la quenta ~~En~~ que en esta ~~fr~~ nuestra petiçion e[...] declarado. Y pedimos Justicia y para lo necesario ecetera.

Don Alonso Ancasella
Don García Paytanano
Don Francisco Hernández Poma Guama
Don Juan Guancarilla
Don Gonzalo Guarcay don Cristóbal Uchuqui
Don Hernando Choquepaucara
Don Garlos [sic] Quiyapoma
Don Antonio Aymas

[...]

/f. 1232r/ [Juan Pérez de Reinoso] que tambien se hallo al dicho entrego yba asentando los pesos que heran en guarismo que a las quentas que el susodicho hizo y al que este testigo hizo e a los quips de los yndios quipocamayos se remite e que la quenta que este testigo hizo la dio y entrego con las demas al dicho Antonio Fernandez de Velasco e que tambien se acuerda el uno de los quipocamayos que se hallaron al dicho entrego fue un Don Alonso Chanba que a la sazon hera alcalde y tenya la una llaue de la caxa e como tal alcalde hizo quipo e que la quenta que el dicho Joan Perez de Reynoso hizo e la que este testigo escriuieron se yban cotexando la una con la otra e despues de auer acauado de contar los reales cerraron las partidas y se sumaron todas al pie de ellas e que lo que monto como dicho tiene se puso En el dicho Papel que escriuio El dicho Joan Perez de Reynoso [...]

/f. 1235v/ Es verdad que al tiempo que se tomaba la dicha residencia El dicho don Joan Manuel de Anaya por El dicho Antonio Fernandez de Velasco Un dia feriado estando El dicho Antonio Fernandez de Velasco En su casa el dicho Joan de Quesada visitador eclesiastico acauado de comer mando llamar y juntar En su casa todos los caciques prenzipales e quipocamayos de las Prouinçias de los Lucanas Soras y Andamarcas y les pidio quenta y quipo de lo que El dicho don Joan Manuel dezia les deuia e despues de asy juntos e tenydo ya por piedras asentado muchas cosas El dicho Joan de Quesada Enbio a llamar al dicho Antonio Fernandez de Velasco que fuese a su casa que tenya con los yndios que pedir al dicho don Joan y asi El dicho Antonio Fernandez de Velasco fue a este testigo y estaua Echado En una cama enfermo y le dixo que le llamaba Joan de Quesada que tenya yndios En su casa que querian pedir a El dicho don Joan E asi se lebanto este testigo y fueron El dicho Antonio Fernandez /f. 1236r/ de Velasco El qual yba con Vara de Justicia a casa del dicho Joan de Quesada clerigo y luego se començo a asentar lo que los dichos yndios tenyan asentado por piedras e quipos y el dicho Joan de Quesada desia a los yndios quanto te deue mas y dezia a este testigo que lo escriviese y asi se yba escriuiendo y a algunos El dicho Joan de Quesada rregalaua con palabras diziendoles diospac churin que quiere dezir hijo de dios y a otros riñendoles y dandoles remesones diziendoles perros vosotros pensays que aunque estaua yo aqui y don Joan en vuestras tierras que no sauia lo que hazia dezia aqui lo que hazia y os deue no querais Encubrir cosa nynguna pues es para vuestros yndios e particularmente se acuerda lo hizo con un prenzipal del pueblo de Puquio e despues pasado lo susodicho que fue hasta mas de las ocho de la noche que se fue El dicho Antonio Fernandez de Velasco y este testigo a su casa E no se acuerda este testigo si aquella propia noche o despues le dixo El dicho Antonio Fernandez de Velasco que si Joan de Velasco [sic] no hiziera lo que hazia con pasio que meresçia gran premio con dios e saue este testigo que los dichos yndios tenyan mucho myedo al dicho Juan de Quesada como a visitador que a la sazon /f. 1236v/ era e que el dicho Joan de Quesada hera a la sazon e despues Enemigo del dicho don Joan [...]

«Residencia de Juan Manuel de Anaya, corregidor de la provincia de los Lucanas, Soras y Andamarcas, por Antonio Fernández de Velasco, su sucesor en dicho cargo». AGI, Escribanía 529A [1580-1597].

Caciques y quipucamayos de los Atunlucanas y Laramatis[1]

Primer ordenamiento

***Ayllu* Ananlucanas**	
Don Juan Guancarilla *Cacique principal de Hananlucana*[2]	Don Gonzalo Guarcaya *Quipocamayo de Hatun Lucana*[3]
***Ayllu* Lurinlucanas**	
Don García Paytanano *Cacique principal de Lurin Lucana*[4] Don Hernando Chuquipaucara *Cacique de Puquio*	Don Hernando Aquiaha *Quipucamayoc de los Lurinlucanas* Francisco Marcalupa *Quipocamayoc de Puquio*
***Ayllu* Ananlucanas**	
Don Francisco Pisara Guancari *Cacique de Lucana*	Don Juan Vilcas Angasi *Quipocamayoc de Lucana*
***¿Ayllu* Lurinlucanas?**	
Don Cristóbal Uchuqui *Cacique de Saysa*[5]	—
***¿Ayllu* Laramatis?**	
Don Antonio Aymas y don Juan Pariona *Caciques de San Juan*[6]	—
***Ayllu* Laramatis**	
Don Carlos Quiapoma *Cacique de Laramati*	Don Alonso Uscoyauri *Quipocamayoc de Laramati*

Segundo ordenamiento

***Ayllu* Ananlucanas**	
Don Juan Guancarilla *Cacique de San Francisco de Atunlucana*	Don García Guarcaya *Qpcyo de Atunlucana* Don Juan Vilcas Angasi *Qpcyo de Atunlucana*
***Ayllu* Lurinlucanas**	
Don García Paytanano *Cacique de Puquio*	Don Hernando Auquihacha *Qpcyo de Puquio* Don Francisco Malcarupa *Qpcyo de Puquio*
***Ayllu* Laramatis**	
Don Francisco Hernández [Poma] *Cacique de Laramati*[7]	Francisco Vilca *Quipocamayoc de Laramati*[8]
***¿Ayllu* Lurinlucanas?**	
Don Cristóbal Chuqui *Cacique de Saysa*	—
***Ayllu* Laramatis**	
Don Carlos Yapoma *Cacique de Santa Cruz e Laramati*[9]	—

Notas del Anexo 2

[1] El corregidor de la provincia de Lucanas afirmó en 1586 que los Lucanas-Laramatis estaban divididos en dos *ayllus*, Ananlucanas y Lurinlucanas (Monzón, González y Arbe 1965: 226). El testimonio de Guaman Poma (1615: 1073[1083]), sin embargo, corrobora la división en tres *ayllus* principales.

[2] Don Juan era cacique principal de todo el repartimiento de Lucanas Laramati. Consecuentemente, en la segunda lista, aparece como cacique principal de San Francisco de Atunlucana, pueblo cabecera del repartimiento («se llamó así [el pueblo] porque es la mayor parcialidad y ayllo» [Monzón, González y Arbe 1965: 230]). A este personaje también se le denomina «cacique de Atun Lucana». Fue sucedido, al parecer, por Juan Guancarilla *el mozo*. Guaman Poma menciona a un don Felipe Guancarilla, cacique principal, cuyas segundas personas eran don Lope Carguascuri (cacique principal de los Laramatis) y don García Paytan Anolla (o Paytanano, cacique principal de los Lurinlucanas). La *Descripción* de 1586 deja en claro que «en esta tierra y repartimiento obedecían a un curaca que el Inga señaló que se llamaba Guáncar Illa, y a este obedecían y este estaba puesto por el Inga» (Monzón, González y Arbe 1965: 231).

[3] Guaman Poma (1615: 766 [780]) se refiere a este personaje, o quizá a su hijo, en los siguientes términos: «Cómo un yndio llamado don Gonzalo Quispe Guarcaya del pueblo de Chupi de los Lucanas, ciendo yndio tributario, haziéndose curaca principal de los Lucanas, lo abía quitado haziendas de los yndios de defuntos y se serbía de las yndias biudas, solteras y tenía por su amanseba. Y de seys leguas desde su pueblo, le hacían mita y le llebauan botijas de chicha al pueblo de Hatun Lucana. Ues aquí cómo un yndio tributario y borracho coquero le mete en gran trauajo a los yndios». San Cristóbal de Chupi era un anexo del pueblo de San Francisco de Atun Rucana.

[4] En otra instancia del juicio de residencia de Juan Manuel de Anaya, a don García se le identifica como «cacique principal del ayllo de Lurinlucana del pueblo del Nombre de Jesús de Puquio», lo que confirma la identificación de «Puquio», quizá el pueblo viejo, con «Nombre de Jesús [de Caxamarca]», uno de los pueblos en que se redujo a los del *ayllu* Lurinlucanas.

[5] San Cristóbal de Saysa era un anexo de Santiago de Queros. La identificación de este asentamiento y su cacique con los Lurinlucanas proviene de la *Descripción* del corregidor Monzón de 1586. El documento se abre con la enumeración de los caciques principales del repartimiento —don Juan Guancarilla, don Cristóbal Auchuqui y don Francisco Hernández— caciques de Ananlucanas, Lurinlucanas y Laramatis, respectivamente (Monzón, González y Arbe 1965: 226). Quien les sigue, don Francisco Curiaymara, aunque enumerado entre los «curacas y principales», fue teniente del corregidor Juan Manuel de Anaya algunos años antes. Adicionalmente, la lista de pueblos y anexos que ofrece la descripción también parece estar organizada en tres bloques.

[6] La mención simultánea a estos dos «caciques» lleva a pensar que uno de ellos, quizá el segundo, era el quipucamayoc. En cuanto al pueblo, podría tratarse de San Juan de Ocaña, anexo de San Salvador de Laramati, o de San Juan de Malco, anexo de Atunlucana (Monzón, González y Arbe 1965: 228-229). Dada la organización jerárquica de la lista, es más probable que se trate del primero. Sobre este asentamiento, dice la relación de 1586: «El pueblo de San Juan de Ocaña se llamó de antes el pueblo de Cacha, que quiere decir tanto como mensajero o correo, porque los indios deste pueblo caminaban mucho; y ahora se llama *San Juan de Ocaña* porque así le puso *Andrés de Vega*, corregidor que fue desta provincia» (Monzón, González y Arbe 1965: 231).

[7] Don Francisco Hernández Poma era cacique interino. Gobernaba en nombre de Lope Martín Carguascuri, hijo mayor y sucesor de don Juan Carguascuri, cacique principal del *ayllu* Laramati.

[8] En otra lista, don Francisco Vilca aparece como «[cacique] de Laramati».

[9] El salario del doctrinero de Santa Cruz de Mayanpampa lo pagaban los indios de Puquio y los de Malco, por lo que no queda claro cuál era la parcialidad dominante en Santa Cruz.

El descargo en las cuentas de quipucamayos en un pleito entre encomenderos (Huamanga, 1572)

Mónica Medelius

En diciembre de 1572, se presentaron ante el alcalde y el escribano de Huamanga los encomenderos Elvira y Pedro García, por una parte, y, por otra, don Luis de Toledo, de la misma vecindad, para ventilar un pleito sobre la tercera parte de la encomienda de los indios angaraes. Mientras que don Luis de Toledo sostenía que la encomienda le correspondía a él, los hermanos Elvira y Pedro García reclamaban la tercera parte de esta, lo cual don Luis pretendía desconocer. Mientras se solucionaba el pleito —el cual venía arrastrándose desde 1550— los tributos de los indios angaraes fueron considerados vacos[1]. Este artículo analiza la información proporcionada por los caciques con respecto a dichos tributos, determinados en la tasa ordenada por don Pedro de la Gasca en 1550. Dicha tasa fue registrada por los caciques angaraes en ese mismo año[2]. La tasa, corregida y concertada en 1565, fue *descargada* por los caciques angaraes en dos ocasiones: enero y diciembre de 1572[3].

---

[1] Los tributos «vacos» eran los no asignados o vacantes. José de la Puente Brunke (1992: 178-179) indica que existían tres clases de tributos provenientes de los indígenas del Perú: «los de la Corona, percibidos directamente por la Hacienda Real; los que recibían los encomenderos de los indios de sus repartimientos; y los vacos, que eran los tributos de los repartimientos que habían pertenecido a un particular, por cuya muerte o dejación se encontraban en situación transitoria hasta que nuevamente eran encomendados a un particular, o bien pasaban a engrosar el patrimonio de la Corona».

[2] Los tributos determinados en la tasa luego eran incluidos o «cargados» en los quipus de los caciques y quipucamayos. Cuando se debía dar cuenta del cumplimiento de los tributos entregados, estas autoridades los «descargaban» de los quipus.

[3] El manuscrito que ahora se publica es parte del legajo «Pleitos en la Audiencia de Lima. Elvira y Pero García, vecinos de Guamanga, con Luis de Toledo, de la misma vecindad, y el fiscal, sobre la tercera parte de la encomienda de los indios angaraes». Archivo General de Indias (AGI), Escribanía 498A [1571-1577].

El análisis que ahora presento es especialmente relevante para conocer cómo las autoridades indígenas —caciques y quipucamayos— podrían introducir los cambios en quipus por motivos tales como a) la tripartición de una tasa inicial impuesta para ordenar el pago de tributos; b) la monetización exigida en la entrega de tributos; y c) la sustitución de los productos solicitados y efectivamente entregados por circunstancias que se expusieron cuando se retomó el pleito en 1572. En el presente artículo quisiera hacer énfasis en cómo los caciques y quipucamayos hicieron frente a la monetización de los bienes que debían listar en sus quipus. Se trata de un análisis exploratorio que merece mayor atención y comparación con otras situaciones que se presentaron en esta misma época. Las modificaciones que los caciques y principales hicieron en los quipus muestran el dominio que tenían de este instrumento, lo cual no es otra cosa que el reflejo de la autoridad que aún conservaban en la administración colonial.

La tasa y la tripartición de la encomienda: antecedentes

En la década de 1550, el pacificador Pedro de La Gasca inició la visita general y tasación de tributos para todo el Perú. Su propósito era otorgar encomiendas como premio a quienes apoyaron la causa del rey frente a la rebelión de Gonzalo Pizarro y, a la vez, proceder a la reforma de los repartimientos a través de las tasaciones de los tributos (Puente Brunke 1992: 187). En este contexto, se llevó a cabo la tasa para el repartimiento de los indios angaraes, quienes fueron encomendados en don Luis de Toledo[4].

Ya que las encomiendas de las jurisdicciones de Huamanga tendieron a albergar repartimientos económicamente medianos o grandes, era posible dividirlos para beneficiar a varios encomenderos, quienes percibían de sus indígenas un tributo líquido mayor a 500 pesos (Puente Brunke 1991: 271-278). En 1561, siendo encomendero don Luis de Toledo, el repartimiento de los angaraes había sido

[4] Los indios angaraes habían estado ubicados en esta zona en la época de los incas, quienes dejaron algunos caciques y gobernadores que no fueron originalmente angaraes. La cabeza de la provincia de los angaraes era el pueblo de Acobamba. El gobierno eclesiástico de la provincia de los angaraes pertenecía al obispado y diócesis de Huamanga y estaba dividido en cinco doctrinas: Lircay, Julcamarca, Acobamba, Conaica y Acoria. La población estaba compuesta por indios angaraes, chancas, quiguares de Cuzco, guaros de Huarochirí y mitmas de Cajamarca y de Guanca-Guanca. Toda la provincia tenía veintiun pueblos de indios y ninguno de españoles (Jiménez de la Espada 1965: 201-204). La tasa de la Visita General de Francisco de Toledo, efectuada entre 1570 y 1575, menciona que la provincia de los angaraes tenía un repartimiento perteneciente a Elvira de García, mujer de Garcí González de Gadea, donde se hallaron 821 indios tributarios (Cook 1975: 266-267).

tasado por el virrey Marqués de Cañete en 3200 pesos (Hampe 1979: 21). Por tanto, era susceptible de ser dividido entre varios vecinos. Para proceder a la tripartición de este repartimiento, las autoridades virreinales debieron informarse acerca de los tributos solicitados en la tasa de 1550, corregida y concertada en 1565[5], y sobre los montos efectivamente entregados como tributos por los indios[6].

En varias ocasiones durante el año de 1572 se presentaron don Garcí González de Gadea, curador de Pedro y Elvira García, y don Luis de Toledo ante el alcalde y el escribano de la ciudad de Huamanga para reclamar la posesión de la tercera parte de la encomienda y de los tributos de los indios angaraes. En estas circunstancias se hizo un recuento de las etapas del pleito y se incorporó en este la tasa que en 1550 fue tomada por los frailes Jerónimo de Loayza y Domingo de Santo Tomás por orden del presidente Pedro de La Gasca para ser impuesta a don Luis de Toledo, encomendero de los indios angaraes en ese entonces. La tasa fue la siguiente:

La tasa exigida por el presidente Gasca en 1550 estaba expresada en bienes y servicios que los indios angaraes debían entregar a sus encomenderos, sin haber sido puesto el valor monetario de cada uno de estos bienes y servicios. Sin embargo, el presidente había ordenado que la tasa fuese expresada en valores monetarios en lugar de cantidades de bienes y servicios, cosa que no sucedía en la práctica. A lo largo de la segunda mitad del siglo XVI, las tasas fueron disminuyendo los rubros en especies, habiendo sido primero la variedad de estas; a fines de siglo el tributo en dinero fue casi general (Puente Brunke 2002: 205). El orden de los tributos a entregar según la tasa —adaptado para incorporar artículos coloniales— agrupaba artículos por su especie: metales, coca, tejidos, artículos comestibles y, por último, artículos elaborados en madera[7].

---

[5] La tasa impuesta por el presidente Pedro de La Gasca en 1550 fue considerada en muchas ocasiones como onerosa para los naturales. Por lo tanto, debieron realizarse numerosas retasas en esa década y la siguiente para que se ajustarla a aquello que efectivamente los curacas podrían entregar. Según la ocasión, la tasa se corregía y se acordaba o «concertaba» entre curacas, religiosos y oidores en la Audiencia de Lima (Puente Brunke 1992: 190-197).

[6] «Pleitos de la Audiencia de Lima…», f. 189r. El 15 de octubre de 1550, Alonso Vanegas, escribano público y cabildo de Huamanga, leyó y notificó la tasa al principal de los indios que, en ese entonces, tenía encomendados don Luis de Toledo. El traslado de dicha tasa fue sacado del original el 27 de marzo de 1561, siendo Joan Romo quien la mandó corregir y concertar. Durante esta etapa, siguió vigente el servicio personal como un modo a través del cual los españoles cobraban el tributo de los naturales; sin embargo, progresivamente fue aumentando el pago en moneda.

[7] Para mayor información sobre las etnocategorias en los quipus, véase Murra 2002. Se debe advertir que el orden no necesariamente podría haber sido aquel que venía de la época prehispánica, sino que podría haber sido impuesto según lo indicado en los cuestionarios enviados para llevar a cabo las visitas.

Cuadro 1: Tasa de la encomienda de los angaraes. 10 de marzo de 1550

Artículo	Cantidad	Entregas en casa del encomendero
Oro o plata	200 pesos en plata	Cada seis meses
Coca	50 costales	Cada cuatro meses
Ropa de lana de cumbi	50 vestidos, mitad hombre, mitad mujer	Cada seis meses
Ropa de lana de abasca	50 vestidos, mitad hombre, mitad mujer	Cada seis meses
Vestidos dando lana el encomendero	60 vestidos	
Linpe	300 zurroncillos	Cada año; cada seis meses 150
Maiz	400 hanegas	Cada año
Trigo	100 hanegas	Cada año
Papas	100 hanegas	Cada año
«Y de las demás comidas que se axen en las tierras»		
Quinua	3 hanegas	Cada seis meses
Ovejas	50 machos	Cada seis meses 25
Corderos	2	Cada pascua de las 3 del año
Sebo	Una arroba	Cada seis meses
Aves	300	Cada año, la mitad cada seis meses
Perdices	25	Cada seis meses
Huevos	30	Cada semana
Pescado	Alguno	Los viernes y días de pescado
Frutas	Alguna	
Puercos	15 puercos de año y medio «y no dando por cada tres puercos dos ovejas»	Cada año pasado este primer año
Sal	8 cargas	Cada seis meses
Ají	10 cestos	Cada seis meses
Madera	15 palos de sauce o de aliso de 25 pies en largo	Cada año
Magueyes	100	Cada año

Bateas en madera	20 pequeñas; 2 grandes	Cada año
Sillas en madera	6	Cada año
Platos en madera	20	Cada año
Escudillas en madera	20	Cada año
Bancos en madera	6	Cada año
Petacas en madera	12	Cada año
Alpargates en cabuya	100 pares	Cada 6 meses
Ojotas en cabuya	100 pares	Cada 6 meses
Costales y Jaquimas en cabuya	25, con sus cabestros y çinchas con sus látigos de cordel y sueltas o 30 sogas de atar petacas o carneros de a cinco braças cada una para	Cada 6 meses
Mantas en cabuya	5, para caballos	Cada 6 meses
Mandiles en cabuya	5	Cada 6 meses
Indios e indias para servicio ordinario	18, que se muden por su mitad «de los quales ban los tres dellos y si el encomendero fuera a vuestras tierras dareis todo el tiempo que en ellas estuviere para que le sirvan de servicio hordinario diez indios e indias»	
Indios para guarda de ganados y beneficio de huertas	12, 4 en Huamanga y 8 «en vuestras tierras»	
Semilla	Para sembrar 12 hanegas de maíz en las chacras del encomendero; 8 indios para la siembra y cosecha, luego de lo cual volverán a sus tierras (el documento no dice claramente que se trate de los ocho indios mencionados anteriormente «en vuestras tierras»).	
Para el religioso, si no hay diezmo, se entregará trigo, papa, puercos, alpargates, aves, sal, pescado, huevos, chicha, leña y hierba		

En esta ocasión, la tasa de tributos estaba ordenada para todo el repartimiento; es decir, se trataba de una sola cuenta y no de una división por encomiendas, pues hasta 1550 no se había hecho ningún reparto. La tasa fue debidamente notificada en su oportunidad a los caciques Tito y Astocacas y a los demás principales e indios a ellos sujetos, con la orden de que «la guardéis e tengáis la tasa de suso contenida

y que deis en cada un año que corra y se quente desde el día que os fuere notificada al dicho cacique en adelante por sus mitas los tributos e cossas en el conthenidas»[8].

Si bien en esta ocasión no se mencionó que los caciques hubieran usado quipus para cargar las cuentas del tributo, es muy posible que sí contaran con las cuerdas para registrar la tasa. Ya Pedro de Cieza de León había señalado que

> En cada cabeza de provincia había contadores a quien llamaban quiposcamayos, y por sus nudos tenían la cuenta y razón de lo que habían de tributar los questaban en aquel distrito, desde la plata, oro ropa y ganado, hasta la leña y las otras cosas más menudas y por los mismos quipos se daba al cabo de un año, o de diez o de veinte, razón a quien tenía comisión de tomar la cuenta, tan bien que un par de alpargartes no se podían esconder (Cieza de León 1985[1553]: 31-32).

Más adelante, a partir de esta tasa de 1550, se realizaron correcciones y concertaciones que los caciques debieron asentar en sus quipus, como veremos a continuación.

Huamanga, 1572: el pleito

En diciembre de 1572, Garcí Gonzalez de Gadea, en nombre de los vecinos Pedro y Elvira García, presentó ante el alcalde de Huamanga una carta del presidente y oidores de la Real Audiencia de Lima sobre la tercera parte de los indios angaraes, cuya causa trataba con don Luis de Toledo. Este caso venía de un tiempo atrás.

A don Luis de Toledo se le había concedido la encomienda de los indios angaraes veinte años atrás, es decir, en la década de 1550[9]. Sin embargo, don Luis de Toledo alegaba que era a él a quien correspondían todos los tributos y no a los hermanos García, porque estos habían presentado un fiador advenedizo y no morador en la ciudad de Huamanga. El curador de los hermanos García solicitaba se tomase declaración a testigos que diesen prueba de la calidad de fiador, tal como lo era el mercader Baltasar de Herrera. Por tanto, los tributos que les correspondían se encontraban vacos en el año de 1570 pero habían sido tomados durante el período transcurrido hasta enero de 1572 por don Luis de Toledo. Tras la presentación de los testigos que dieron fe de conocer al fiador Baltasar de Herrera, la Real Audiencia ordenó que a los García se les devolviese la tercera parte de los tributos de los indios angaraes desde el 23 de enero de 1570[10].

---

[8] «Pleitos de la Audiencia de Lima…», f. 188r.

[9] «Pleitos de la Audiencia de Lima…», f. 185v.

[10] «Pleitos de la Audiencia de Lima…», f. 196r.

Don Luis de Toledo fue lugarteniente del virrey don Francisco de Toledo, en la compañía de los gentiles lanzas. El propio virrey Toledo informó en carta fechada en Potosí el 20 marzo de 1573 que

> en materia de gobierno entenderá vuestra magestad la contradicion que hizieron los oidores de Lima en unos indios que yo encomendé en don Luis de Toledo después de aver hecho las diligencias necesarias para darlos por vacos y llamado a pregones la parte si la oviese y nunca aver respondido ni parecido y averse pasado el plazo que siendo el encomendar indios cometido al gobernador se metieron en conocer del casso sin que aprovechase con ellos dar mi provisión en que le daría por caso de gobierno como vuestra magestad mandara ver por los rrecaudos y testimonios que se llevaron de lo que en esto a pasado (Levillier 1924 [1573]: V, 63).

Un año atrás, el 20 de abril de 1572, el licenciado Ramírez de Cartagena, fiscal de la Audiencia de Lima, había informado al presidente del Consejo de Indias, don Juan de Ovando, que

> […] asimismo del tiempo que despachamos la sala de oidores se proveyeron ciertos negocios de justicia de pleitos entre partes de que se hizo el oficio como heramos obligados mando hazer con un escribano la mesma diligencia con esta sala y la de oidores como fue sobre una sobre carta que se libro de una executoria dese real consejo a favor de Elvira y Pero Garcia contra don Luis de Toledo vezino de Guamanga que contra esta executoria hizo nueva merced a don Luis de Toledo de cierta parte destos indios despojándolos de la posesión que tenían y diose la sobre carta para que se guardase la executoria y se amparasen en la posesión remitiendo a ese rreal consejo lo que el virrei avia hecho[…] (Levillier 1924 [1573]: VII, 88).

Elvira García, vecina de Huamanga, fue mujer de Miguel de Bendezú, pero en el momento de la presentación del pleito era ya mujer de Garcí González de Gadea. El 21 de diciembre de 1572, recibió licencia para vender sus casas impuestas a censo a Hernando Palomino.

Los caciques angaraes: sus cuentas y quipus

De lo informado por el licenciado Ramírez de Cartagena y por el virrey Francisco de Toledo, quedó claro que, debido al pleito sostenido por Pedro y Elvira de García y don Luis de Toledo por la tercera parte de la encomienda, debió llamarse a ciertos testigos a rendir su declaratoria sobre lo que había pasado y sobre los recaudos que se habían realizado. Desde 1570, se encontraban vacos los tributos de los indios angaraes y, por ello, ¿qué mejor que llamar a los propios indios a declarar sobre las entregas hechas conforme a la tasa estipulada en 1550?

El 3 de enero de 1572, en Huamanga, se leyó el traslado de la tasa para determinar la tercera parte de la encomienda que correspondía a Elvira y Pedro García. Los caciques allí presentes dieron cuenta de la entrega hecha a los encomenderos.

Días después, el 7 de enero de 1572, el alcalde de dicha ciudad dijo que por provisión real los tributos debían depositarse en las cajas reales de la ciudad y

> Mandó que los dichos caciques e principales indios del dicho repartimiento declaren la parte de los dichos tributos que pertenecen al dicho Garcí González […] y que se notifique a los dichos don Luis de Toledo e Garcí González de Gadea se junten para hacer la averiguación de lo que pertenece a la dicha tercia parte e lo que ansí averiguaren se entregue al dicho tesorero e lo demás de los dichos tributos que pertenecen por evitar la molestia que los indios reciben en estar aquí detenidos[11].

El 12 de enero de 1572 fueron llamados a declarar a los caciques principales del repartimiento de los angaraes, quienes se encontraban en Huamanga. Dichos caciques, don Joan Llantoy y don Antonio Guachuyaure, se presentaron con un escrito sobre el tributo entregado a don Luis en la Navidad pasada de 1571, en el cual se detalló la entrega hecha, puntualizando que

> […] ora mas tiempo de dos meses dimos al dicho Luis de Toledo del tributo desta navidad pasada adelantado cossas que valían trecientos y trecientos e treinta tres psesos y medio fuera del mes que son diez y seis hanegas de mahiz en las cossas siguientes[12].

Dicha información se presenta en el cuadro de la página siguiente.

Luego de presentar la lista de cosas entregadas, señaladas en cantidades y volúmenes de bienes y en su valor en pesos, los caciques enfatizaron que:

> Las quales cosas son las que asi avemos dado al dicho don Luis de Toledo nuestro amo hagora Garcí Gonçalez de Gadea no quiere recibir en quenta esto y dize que avemos de estar en la cárcel hasta que lo entreguemos todo por entero por lo qual no nos recibido la dicha tasa y estamos detenidos y recivimos grande agravio[13].

---

[11] «Pleitos de la Audiencia de Lima…», f.193r-193v.

[12] «Pleitos de la Audiencia de Lima…», f. 194r. Los encomenderos debían cobrar el tributo en sus respectivos repartimientos dos veces al año —el día de San Juan y el de Navidad— pero eran los indios quienes debían evaluar su capacidad económica para satisfacer los tributos (Puente Brunke 1992: 188; Stern 1986: 167).

[13] «Pleitos de la Audiencia de Lima…», f. 194v.

Cuadro 2: Tributo entregado por Joan Llantoy y Antonio Guachuyaure a don Luis de Toledo en Navidad de 1571

Artículo	Cantidad/Valor
Plata	52 pesos y un tomín de plata corriente y 13 pesos para el ensaye
Coca	8 cestos de coca y por cada cesto 4 pesos en plata corriente
Ovejas	«12 ovejas grandes y medio de la tierra y por ellos por cada cabeza 3 pesos y 6 tomines y por el medio 2 pesos e medio»
Puercos	3 a 3 pesos cada uno
Cumbi	2 piezas y una manta de cumbi a 12 pesos por cada pieza y 7 pesos por la manta
Abasca	9 piezas de abasca y 2 mantas a 4 pesos cada pieza y 3 pesos la manta
Lana cumbi	6 piezas de ropa cumbi y una camiseta por cada pieza 12 pesos y por camiseta 4 pesos
Lana abasca	5 piezas de abasca y 5 pesos por cada pieza
Ají	Un cesto
Sal	2 cargas
Aves	16, la mitad hembras
Maíz	16 fanegas que se llevaron a Huancavelica
Papas	Media fanega
Alpargates	2 pares
Ojotas	4 pares
Perdices	4

Los caciques así reunidos pidieron se les aclarase este asunto, ya que don Garcí les exigía pagar la tercera parte de los tributos desde el año de 1570, los cuales dijeron haber entregado a don Luis en su oportunidad. Según los caciques, lo señalado correspondía a la entrega total que se había hecho a don Luis de Toledo por la Navidad de 1571, es decir, estaba dentro de lo acordado; sin embargo, Garcí González de Gadea, curador de Pedro y Elvira de García, no reconocía esta entrega y alegaba que se les debía lo correspondiente a la tercera parte de la tasa.

Si comparamos esta entrega con la establecida en la tasa de 1550 encontramos datos interesantes: 1) la tasa estaba fraccionada con el fin de reflejar la cuenta del tributo trimestral; 2) la entrega del tributo fue expresada en esta ocasión en su valor monetario, es decir, en pesos de plata; sin embargo, llama la atención que los últimos productos, tales como ají, sal, aves, maíz, alpargatas, papas, ojotas

y perdices, estaban expresados únicamente en volúmenes o cantidades. John Murra (2002: 248-260) propuso que habría categorías en la información contenida en las cuerdas de los quipus. Estas podrían implicar un orden jerárquico según varios criterios, entre ellos, productos sacados voluntariamente de depósitos estatales o «rancheados» por españoles; productos cocidos o productos crudos. Franklin Pease (1997: 173, 272) sugirió que la forma de presentación de información por parte de autoridades indígenas podría ser ya española, y que se había obligado a los indios a ajustar sus sistemas de registro y de dar cuentas. En lo referente a la monetización del tributo, Pease informa que la tasa mandada a hacer por el virrey Toledo después de su Visita General estableció la equivalencia monetaria para los tributos indígenas. Este tributo se calculaba en pesos ensayados según el valor atribuido a los productos entregados. Aun así, los tributos recaudados por los encomenderos fueron cobrados en especie. A mi parecer, otra explicación podría ser que los productos monetizados correspondieran a aquellos que podrían ser comercializados y los productos expresados en medidas o cantidades, a aquellos que eran necesarios para la manutención de los naturales o que eran consumidos por ellos y no ameritaban su monetización.

De cualquier modo, en estas circunstancias, a los caciques no les quedaba clara la exigencia que las autoridades les hacían sobre una nueva entrega de tributos, ni menos sobre qué deberían entregar a uno y otro encomendero, en moneda o en especie, por lo cual hicieron una nueva solicitud en este sentido:

> Pedimos a Vuestra Merced mande que el dicho don Luis de Toledo de razón como nos cobro las dichas cosas e satisfaga el dicho Garcí Gonçalez de Gadea y que no seamos molestados a ello e pedimos justicia e para ello e para don Juan Llantoy y don Antonio e ansi presentado el dicho scripto el dicho señor alcalde dixo que mandava e mando que los dichos caciques paguen al dicho Garcí Gonçalez de Gadea la tercia parte del tributo que le pertenece y las otras dos tercias partes las entreguen al tesorero Garcia Nuñez Vela como su merced tiene proveido reciviendoseles en quenta lo que ubieren dado a don Luis de Toledo antes de la notificación de la executoria e que se notifique a los caçiques que acudan con lo que devieren de la manera dicha al dicho lugar Garcia Gonçalez de Gadea que cobre lo que le pertenesce conforme a este auto e lo firmo testigos Joan Perez Teruel e Cristoval Descobar Pedro de Ribera ante mi Joan Romo escribano publico[14].

[14] «Pleitos de la Audiencia de Lima…», f. 194v.

Aun si no había claridad en la solicitud del tributo hasta la Navidad de 1571, y por eso los caciques continuaban en Huamanga para poder organizar la entrega que se les exigía hacer, se podría afirmar que el tributo:

1. Fue entregado por los caciques principales de los indios angaraes, don Joan Llantoy y don Antonio Guachuyaure a don Luis de Toledo. La tasa vigente sería la de 1550.
2. Estos caciques dieron a conocer las cifras globales de la entrega realizada por los indios angaraes en los primeros días del mes de enero de 1572 para todo el repartimiento. En este caso, los primeros artículos están en pesos de plata. Los siguientes están expresados en cantidad de bienes, mas no en valor monetario. Los caciques indicaron que los bienes entregados sumaron 333,50 pesos; sin embargo, no es claro a qué corresponde ese monto, ya que algunos artículos están expresados solo en unidades y no en moneda (ver Cuadro 2).
3. Para esta entrega, no se señalaron todos los rubros que estaban contenidos en la tasa de 1550. Es claro que se trataba de una entrega fraccionada en tres, correspondiente solo a aquella de Navidad. Cabe preguntarse, sin embargo, si esto se debía a que los caciques no habían perdido autoridad para decidir qué se podía entregar y qué no. También podría ser que los caciques no habían cumplido con una entrega total por ser onerosa la solicitud que se les hacía, pero el documento presentado no es claro en este sentido.
4. El documento no precisa si los caciques descargaron sus cuentas de quipus.

Con respecto a las autoridades indígenas, se sabe que en la época prehispánica los caciques, actuando como quipucamayos, se reunían periódicamente en las cabeceras de provincias, lugar donde había «tantos aposentos como contadores» y donde se ubicaban los depósitos para las entregas de bienes (Cieza de León 1985 [1553]: 49-52). Los caciques cargaban sus quipus y, luego de un tiempo, que iba de uno a veinte años, hacían un descargo de cuentas, en ambas ocasiones ante el *tocricoc*, quien residía y permanecía en las cabeceras de provincias (Cobo 1964 [1653]: 114)[15]. El *tocricoc* convocaba a estas autoridades para igualar cuentas, de modo tal que aquellas previamente acordadas entre caciques y quipucamayos, el *tocricoc* y los visitadores del Inca se ajustasen a lo efectivamente entregado.

[15] *Tocricoc* o también *tucuirico* o *tocorico*. Rodolfo Cerrón-Palomino (2008) indica que esta palabra es una frase verbal normalizada que significa, literalmente, «verlo todo». Las fuentes históricas y lexicográficas coloniales registran variaciones en la escritura del vocablo; sin embargo, hay consenso sobre su significado, el cual se registra como «gobernador».

En Huamanga, el 12 de enero de 1572, los caciques principales del repartimiento de los angaraes, don Joan Llantoy y don Antonio Guachuyaure, fueron convocados a rendir sus cuentas, no por algún *tocricoc,* sino por el alcalde de dicha ciudad, don Pedro de Ribera. Don Joan y don Antonio denunciaron el agravio que les ocasionaba estar detenidos en Huamanga con el fin de rendir las mencionadas cuentas mientras se solucionaba el pleito entre los encomenderos. Este hecho sugiere que estos caciques no habrían sido *tocricoc*, ya que ni fueron quienes convocaron a otros para rendir cuentas ni residían más en la cabecera de provincia, como solían hacerlo en la época prehispánica.

Si los caciques eran principales del repartimiento, cabe suponer que estarían dando la cuenta por todo este; sin embargo, no se sabe cómo estos caciques principales pudieron haber descargado las cuentas, es decir, si habría varias parcialidades cuyo principal, de menor categoría que don Joan y don Antonio, habría informado acerca de lo entregado a su cacique principal, o si habría complementariedad en la cuenta descargada entre los caciques de una categoría inferior y una superior. La cuenta de los tributos presentada en enero de 1572 permite sugerir que, para las autoridades coloniales, lo importante era la cuenta que se tenía, pero no quiénes o cómo la obtuvieron[16].

La tercera parte de los tributos en los quipus

El 28 de enero del mismo año de 1572, don Garcí González presentó una solicitud para determinar qué pertenecía a Pedro García, su cuñado, y qué habían pagado los caciques del repartimiento a don Luis de Toledo. La Real Audiencia de Lima libró una orden ejecutoria a favor de Garcí González de Gadea para que los caciques «le acudiesen con la tercia parte de los tributos que los indios angaraes dan de tributo» desde el 23 de enero de 1570[17].

Notificados por el escribano público Joan Romo, los naturales Diego Yauriña Opa, del pueblo de Llircay, y Andrés Chaguayguaman, del pueblo de Xulcamarca, se presentaron en la plaza principal de la ciudad de Huamanga para hacer la repartición de la tercera parte de los tributos que pertenecían a Pedro García, en cumplimiento de lo cual trajeron sus quipus y cuentas. La cuenta que presentaron Diego Yauriña Opa y Andrés Chaguayguaman fue la que sigue a continuación:

[16] Galen Brokaw (2010: 203) ha sugerido que, desde la perspectiva española, lo importante era la información que se podría transmitir con los quipus, pero no los quipus en sí mismos.

[17] «Pleitos de la Audiencia de Lima…», f. 196r.

Cuadro 3: Cuenta del tributo de la tercera parte de la encomienda[18]

Artículo	Cantidad/valor
Plata ensayada y marcada	53 pesos y tres pesos y 2 tomines y 8 granos de plata
Linpe	100 zurrones
Coca	10 cestos
Ají	100 cestos
Sal	4 cargas
Carneros	12 de la tierra y uno macho
Cordero	Uno de las pascuas en todas tres pascuas en cada año y 4 tomines de resto del cordero que se reparte entre todas tres partes
Cebo	Un peso, por lo que cabe a la tercera parte del dicho Pedro García
Puercos	3 más 2 pesos de plata corriente del resto de la tercera parte de dos puercos en el dicho año
Ropa de cumbi	12 piezas y 1 camiseta y media manta
Ropa de abasca	12 piezas
Ropa de cumbi dándole lana	7 piezas y una camiseta cada año
Repostero	«por la tercia parte del repostero ques obligado a hazer les cabe una manta y una camiseta de cunbi en un año dando lana el encomendero»
Ropa de abasca dando lana el encomendero	7 piezas y 1 camiseta
Trigo	5 fanegas
Maíz	99 fanegas y 4 almudes
Papas	25 fanegas
Quinua	1 fanega y media
Aves	73
Perdices	25
Vigas	3 y «la tercera parte de otra y 2 pesos 4 tomines por ella»
Magüeyes	25
Silla	1, y 1 peso por la tercera parte de otra silla
Banco	1, y «2 tomines por la parte del otro que se reparte entre todas 3 partes»
Artesa	Por la parte de 1, 2 pesos
Bateas chicas	4
Platos de madera	4
Escudillas de madera	4
Cucharillas de palo	3
Alpargates	48 pares
Ojotas	50 pares
Costales de cabuya	12 y 2 tomines por la tercera parte de un costal
Sobrecargas	3
Soguillas de petacas	7
Jáquimas/cinchas/cabestros	10/10/10
Mantas de caballo y mandiles	2 mantas y 2 mandiles todo de cabuya y por la tercera parte de dos mantas y dos mandiles un peso en plata corriente
Ollas	5

[18] «Pleitos de la Audiencia de Lima…», f. 199v-200r.

Para cumplir con lo solicitado por las autoridades españolas, los caciques y principales tendrían que cargar los quipus con el nuevo orden: esto implicaba dividir en tres las entregas de tributo —dado que el repartimiento sería así dividido— y, a su vez, en dos partes por año. Este nuevo orden no estaba exento de dificultad para los caciques y principales: ellos debían incorporar en sus cuentas algunos artículos que eran imposibles de fraccionar en tres.

La única manera que tenían los caciques principales de cargar la cuenta de los productos que debía recibir don Pedro García a causa de la tripartición de la tasa era reemplazando algunos de ellos por otros de menor valor, o poniéndole valor monetario a la fracción. En esta ocasión, por ejemplo, los naturales cargaron su cuenta en los quipus e incorporaron un rubro «repostero» entre la ropa de cumbi y la de abasca, detallando que «por la tercia parte del repostero ques obligado a hacer les cabe una manta y una camiseta de cunbi en un año dando lana el encomendero»[19].

La diferencia en las cuentas presentadas el 12 y el 28 de enero de 1572 podría deberse a que la primera de ellas era un descargo de cuentas y debió indicarse la monetización de los productos que habían sido entregados, posiblemente en cumplimiento de la orden del virrey Toledo de entregar la tasa con su equivalencia monetaria. La segunda cuenta es un listado de aquello que se estaba cargando en quipus, es decir, por entregar, y estaba expresada en volúmenes o cantidad de bienes o especies, o monetizada únicamente si no se podía hacer la tripartición de un producto. Por ejemplo, el ítem que hace referencia al deber de entregar «una silla y un peso por la tercera parte de otra silla» es ilustrativo de la estrategia empleada por los principales para cumplir con el tributo si una unidad debía repartirse en tres: se monetizaba la fracción.

Gary Urton y Carrie Brezine han sugerido que la información contenida en los quipus podría implicar una correspondencia y complementariedad de distintos niveles jerárquicos administrativos. Las diferencias en las cuerdas de quipus tendrían que ver con el tipo de información que se debía dar en cada nivel administrativo, según se pretendiera cargar o descargar cuentas y según la persona que lo solicitase (Urton y Brezine 2007: 360-362). Urton ha descrito numerosas instancias en las cuales se han encontrado quipus coincidentes, con valores numéricos similares, que podrían sugerir un sistema de balance y comprobación de entregas de censos y tributos entre varios quipucamayos de un mismo espacio (Urton y Brezine 2007: 359). También podría tratarse de distintos momentos en los cuales algún

[19] «Pleitos de la Audiencia de Lima…», f. 200r.

quipucamayoc de cierto nivel jerárquico dio una cuenta y la comprobación o confirmación posterior de otro quipucamayoc de otro nivel jerárquico. Sin embargo, las diferencias en las cuerdas podrían sugerir el reemplazo de productos por su monetización, como cuando los caciques cargaron sus quipus indicando los productos o bienes por entregar, pero en cambio descargaron las cuentas de la Navidad de 1571 indicando el valor de estos productos en pesos ensayados. También podría deberse a que los caciques, principales o quipucamayos fueron obligados a fraccionar la cuenta, como en el caso de la tripartición de la tasa.

El pleito entre encomenderos suscitado en Huamanga en 1572 deja entrever las modificaciones que los caciques o principales incorporaron en sus quipus en distintos momentos durante la etapa colonial temprana, como cuando se estableció la tasa para todo el repartimiento en 1550 y, veinte años después, cuando se debió realizar la tripartición de las encomiendas y, por ende, de los tributos. Las autoridades indígenas administraron a sus pobladores con el fin de cumplir con las nuevas y constantes exigencias del tributo, tanto en especies como en estas convertidas en moneda. Los quipus que utilizaron no serían sino el reflejo de la propia autoridad y del orden mantenido por los caciques en la administración colonial, demostrando así su autopoiesis, es decir, su adaptación sin pérdida de autoridad.

Bibliografía

Brokaw, Galen
2010 *A History of the Khipu*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cerrón-Palomino, Rodolfo
2008 *Voces del Ande. Ensayos sobre onomástica andina*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Cieza de León, Pedro de
1985[1553] *Crónica del Perú. Segunda parte.* Francesca Cantu (ed.). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Cobo, Bernabé
1964[1653] *Historia del Nuevo Mundo*. En Francisco Mateos (ed.), *Obras del P. Bernabé Cobo*. 2 vols. Madrid: Atlas (Biblioteca de Autores Españoles, 91-92).

Cook, Noble David (ed.)
1975 *Tasa de la Visita General de Francisco de Toledo*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Hampe, Teodoro
1979 «Relación de los encomenderos y repartimientos del Perú en 1551». *Historia y Cultura* 12(21), 1-43.

Jiménez de la Espada, Marcos
1965 *Relaciones geográficas de Indias. Perú I.* José Urbano Martínez Carreras (ed.). Madrid: Atlas (Biblioteca de Autores Españoles, 183).

Levillier, Roberto
1924[1573] *Gobernantes del Perú: cartas y papeles, siglo XVI.* Vols. 5 y 6. Madrid: Juan Pueyo y Sucesores de Rivadeneyra.

Murra, John
2002 «Etnocategorías de un khipu estatal». En *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto de Estudios Peruanos, 248-260.

Pease G.Y., Franklin
1997 *Perú, hombre e historia*. Vol. 2. Lima: Edubanco.

Puente Brunke, José de la
1991 «Un documento de interés en torno al tributo indígena en el siglo XVI». *Histórica* 15(2), 265-279.
1992 *Encomienda y encomenderos en el Perú. Estudio social y político de una institución colonial.* Sevilla: Excma. Diputación Provincial de Sevilla.

Stern, Steve
1986 *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española. Huamanga hasta 1640.* Madrid: Alianza.

Urton, Gary y Carrie Brezine
2007 «Information Control in the Palace of Puruchuco: An Accounting Hierarchy in a Khipu Archive from Coastal Peru». En Richard Burger, Craig Morris y Ramiro Matos Mendieta (eds.), *Variations in the Expression of Inka Power. A Symposium at Dumbarton Oaks 18 and 19 October* 1997. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

Anexo

Fragmento del pleito entre Elvira y Pedro García, de una parte, y Luis de Toledo, de otra parte, por la tercera parte de la encomienda de Angaraes

[Cruz]

/f. 180r/ Yo Joan Romo escrivano de Su Magestad publico del numero desta çiudad de Guamanga destos reinos del Piru doy fe y verdadero testimonio a todos los señores que la presente vieren como en esta çiudad en veinte e nueve dias del mes de diçienbre de mil e quinientos y setenta e dos años antel Mui Magnifico Señor Antonio de Ore [*Tachado*: Pedro de Ribera] alcalde hordinario en esta dicha çiudad por Su Magestad y ante mi como tal escrivano paresçio Garçi Gonçalez de Gadea en nonbre e como curador de Pero Garçia su cuñado e presentó una carta de executoria real de los señores presidente e oidores de la Real Audiençia de la çiudad de Los Reyes y refrendada de Francisco de Carvajal escrivano de camara de la dicha Real Audiençia librada a pedimiento del dicho Garçi Gonçalez de Gadea como curador del dicho Pero Garçia en la causa quel susodicho a tratado y trata en la dicha Real Audiençia con don Luis de Toledo y el fiscal de Su Magestad sobre la terçia parte de los yndios angaraes y entre los autos que en la dicha real executoria estan esta un auto de revista dado sobre la dicha causa que su thenor del qual con lo demas questa escripto hasta la data de la dicha real executoria e firmas que en ella estan uno en pos de otro es esto que se sigue:

[*Al margen*: La executoria] En la causa que es entre partes de la una Elvira Garçia e Pero Garçia su hermano e su curador en su nonbre e de la otra don Luis de Toledo vezino de la çiudad de Guamanga e Cristoval Lopez de la Vega e Joan Sanchez de los Rios sus procuradores testigo opositor el fiscal de Su Magestad sobre ser anparados en la possesion que tiene de las dos partes de tres de los yndios angaraes en que por executoria de Su Magestad librada en su Real Consejo de Indias fue condenado con frutos sin enbargo de la merced pendiente esta causa hecha al dicho don Luis de Toledo de la otra parte de los frutos de los dichos yndios perteneçiente al dicho Pero Garçia y sobre lo demas pedido por parte de los dichos Elvira e Pero Garçia e remitido a la determinaçion de la causa prençipal e difinitiva della en la çiudad de Los Reyes a veinte e çinco dias del mes de setienbre de mil e quinientos y setenta [*Al margen*: Va testado Pedro de Ribera no vala entrerenglones Antonio de Ore vala] /f. 180v/ e un años los señores presidente e oidores desta Real Audiençia aviendo visto la dicha causa confirmaron el auto por ellos en ella dado en quinze días del mes de diçienbre de mil e quinientos y setenta años en lo tocante a la dicha Elvira Garçia y en quanto por el se mando depositar en la caxa real de la dicha çiudad los tributos corridos e que corrieren de la terçia parte de los dichos yndios perteneçiente al dicho Pero Garçia no pareçiendo el o su procurador con poder bastante dentro de çinquenta días a tomar la posesion lo rebocaron y mandaron dar sobre carta de la dicha executoria para que el dicho Pero Garçia y el dicho su curador en su nonbre sea anparado en la posesion que tiene en cunplimiento de la dicha executoria de la dicha terçia parte de los dichos yndios

dando ante todas cossas el curador del dicho Pero Garçia en su nonbre fianças legas llanas y abonadas de bolver y restituir los tributos corridos y que corrieren de la dicha terçia parte de yndios no le perteneçiendo e siendole mandado bolverlos de los quales goçe libremente y se le acuda con ellos sin enbargo del titulo de merçed hecha dellos al dicho don Luis de Toledo en esta causa presentado e anparado el dicho curador en la dicha possesion dadas las dichas fianças de lo demas deducido en esta causa por todas las dichas partes remitian la detiminaçion a Su Magestad y a su Real Consejo de Indias y con esto mandaron el dicho auto sea llevado a devida execución con efeto e ansi lo preveyeron e rubricaron en grado de revista sin costas el qual dicho auto fue dado y pronunçiado por los dichos nuestro presidente e oidores en el dicho día mes e año en el contenido y fue notificado al licenciado Velazquez nuestro fiscal e a los dichos Cristoval Lopez e Joan Sanchez de los Rios procuradores por los dichos sus partes e por el dicho Cristoval Lopez de la Vega en nonbre de el dicho Garçi Gonçalez de Gadea curador del dicho Pero Garçia nos fue pedido y suplicado le mandasemos dar e despachar nuestra carta executoria de los dichos autos para que lo en ellos contenido se executase e por el dicho licenciado Velazquez nuestro fiscal fue contradicho e por una peticion que en la dicha nuestra Audiençia presento suplico del dicho auto de revista para ante nuestra persona real e por muchas causas e razones que alego nos pidio y suplico le otorgasemos la dicha segunda suplicaçion i mandasemos que no se diese a la parte del dicho Garçi Gonçalez de Gadea /f. 181r/ curador del dicho Pero Garçia la executoria por el pedida e siendo visto por los dichos nuestro presidente e oidores declararon no aver lugar la dicha segunda suplicacion por ser ynterpuesta de auto e mandaron que sin enbargo della se diese al dicho Garçi Gonçalez de Gadea la executoria que le estava mandada dar e ansimismo parecio ante nos el dicho Cristoval Lopez en nonbre del dicho Garçi Gonçalez de Gadea curador del dicho Pero Garçia y por una peticion que presento dixo que por el dicho auto de revista se mandava a su parte que diese çierta fiança la qual no podia dar en esta çiudad por ser como hera vezino de la dicha çiudad de Guamanga a donde tenia quien le fiase por lo qual nos pidio y suplico mandasemos se declarase en la dicha executoria que dando el dicho su parte la dicha fiança en la dicha çiudad ante la justiçia de ella e siendo por ella aprobada oviese cumplido e que las dichas justiçias se la reçiviesen sobre que pidio justiçia y por los dichos nuestro presidente e oidores visto mandaron quedando el dicho Garçi Gonçalez de Gadea las dichas fianças en la dicha çiudad de Guamanga ante la justiçia della con ynformacion de abono e aprovaçion de la dicha justiçia oviese cumplido e agora paresçio ante nos el dicho Cristoval Lopez en los dichos nonbres e nos pidio e suplico que para que lo contenido en el dicho auto de revista e proveimiento se cunpliese y executase le mandasemos dar la dicha nuestra carta executoria o que sobrello proveyesemos como la Nuestra Merced fuese lo qual visto por los dichos nuestro presidente e oidores fue acordado que deviamos mandar dar esta nuestra carta para vos en la dicha razon e nos avimoslo por vien por la qual vos mandamos que ais el auto de revista en la dicha causa dado por los dichos nuestro presidente e oidores en veinte e çinco de septienbre proximo passado deste presente año de la data desta nuestra carta que de suso va incorporado y le guardeis y cunplais y hagais guardar y cunplir y

executar sigund e como en el se contiene e guardandole e cumpliendole le anpareis e defendais al dicho Garçi Gonçalez de Gadea como curador del dicho Pero Garçia en la possesion que por virtud de la dicha nuestra executoria tiene de la terçia parte de los yndios del dicho repartimiento de los angaraes perteneçiente al dicho Pero Garçia para que libremente la tenga y goze como tal curador sin enbargo del dicho titulo de merced que de la dicha terçia parte fue por el dicho nuestro visorei hecha al dicho don /f. 181v/ Luis de Toledo que hareis acudir bolver e restituir al dicho Garçi Gonçalez todos los tributos que la dicha terçia parte de yndios perteneçientes al dicho Pero Garçia oviere rentado y de aqui adelante rentare sin que en ello ni en la dicha possesion le sea puesto enbargo ni ynpedimento alguno por alguna persona dando primeramente e ante todas cossas ante vos el dicho Garçi Gonçalez de Gadea las fianças que por el dicho auto de revista se le mandan dar e siendo por vos aprovadas precediendo ante todas cossas ynformaçion de como las persona o personas que diere son abonadas para hazer la dicha fiança conforme a lo proveido por los dichos nuestro presidente e oidores e ansimismo conforme a los dichos autos de vista e revista anpararеis a la dicha Elvira Garçia en la posesion que por virtud de la dicha nuestra carta executoria tomo de la otra terçia parte del dicho repartimiento de los angaraes sin que en ello le sea puesto enbargo ni ynpedimento alguno sino que libremente goze della conforme a la dicha nuestra carta executoria e le hareis bolver e restituir todos los tributos que la dicha terçia parte del dicho repartimiento ovieren rentado despues que tomo la dicha posesion como los que despues rentaren lo qual ansi hareis y cumplireis segund y como de suso esta dicho y declarado y en el dicho auto de revista y proveimiento se contiene e contra el tenor e forma dello ni de lo en ella conthenida no vais ni paseis ni consintais yr ni pasar por ninguna manera so pena de la Nuestra Merced y de mil pessos de oro para nuestra camara a cada uno de vos que lo contrario hiçiere so la qual pena mandamos a qualquier nuestro escrivano que para ello fuere llamado que de al que vos la mostrare testimonio signado con su signo porque nos sepamos como se cumple nuestro mandado dada en Los Reyes a nueve dias del mes de otubre de mil e quinientos y setenta un años va testado o deçia los dichos por dicho no vala y entre renglones o diz e a cada uno e qualquier de nos o su traslado en paçifica horden del alcalde Antonio de Hoznayo y sobreraido como bos ansi e atual autos no vala testado es no vala y raido no vala e yo Francisco de Carvajal escrivano de camara de su catolica real majestad la fiçe escrevir por su mandado con acuerdo de los su presidente e oidores registrada Diego Mollinedo chançiller Gaspar de Solis [*Entrerrenglones*: El licenciado Sanchez Paredes el licenciado Altamirano dotor Pedro Sanchez de Valençuela].

[*Al margen*: La presentacion de la executoria] E ansi presentada la carta executoria real de Su Magestad en la manera que dicha es el dicho señor alcalde la tomo en sus manos e la beso e puso sobre su cabeça con el mayor acatamiento que puede e debe como a carta e mandado [*Al margen*: Va inserto el licenciado Sanchez Paredes el licenciado Altamirano el dotor Pedro Sanchez de Valençuela vala] /f. 182r/ de su rei y señor natural y en quanto al cumplimiento mando que el dicho Garçi Gonçalez de Gadea nonbre el dicho fiador que

por la dicha executoria se manda e nonbrado proveera lo que ansimesmo se manda por la dicha executoria e que a lo uno e lo otro proveera a ello testigos Gonçalo Ysidro escrivano [sic] escrivano publico e Joan de Ulloa e Pedro Ysidro Antonio de Hore ante mi Joan Romo escrivano publico.

[*Al margen*: Nombra por fiador a Baltasar Herrera] E luego yncontinente yo el dicho escrivano notifique lo susodicho al dicho Garçi Gonçalez de Gadea en su persona el qual antel dicho señor alcalde nonbro por su fiador a Baltasar de Herrera estante en esta dicha çiudad testigos los dichos Joan Romo escrivano publico.

[*Al margen*: Manda el alcalde que de ynformaçion de abono] E luego el dicho señor alcalde mando que de ynformaçion del abono del dicho fiador e vista la dicha ynformaçion proveera lo que se le manda por la dicha executoria testigos los dichos ante mi Joan Romo escrivano.

[*Al margen*: Notificacion] E luego yncontinente yo el dicho escrivano notifique lo susodicho al dicho Garçi Gonçalez de Gadea en el dicho nonbre testigos los dichos Joan Romo escrivano publico.

[*Item*] Y en cumplimiento de la dicha real executoria de Su Magestad e de lo proveido e mandado por el [*testado*: dicho] señor alcalde [*Al margen*: Pedro de Ribera] el dicho Garçi Gonçalez de Gadea presento un escripto e una carta de venta signada de escrivano publico e una tasa de yndios e un ynterrogatorio de preguntas e dio çierta ynformaçion su tenor de lo qual uno en pos de otro es esto que se sigue: [*entrerenglones*: el qual dicho escripto e interrogatorio e tasa e carta de venta presento ante el dicho alcalde en dos de henero de mil e quinientos e setenta e dos años].

[*Item*] Muy Magnifico Señor Garçi Gonçalez de Gadea curador de la persona e bienes de Pero Garçia mi cuñado digo que yo presente una real executoria de Su Magestad e de su Real Audiençia de la çiudad de Los Reyes por la qual se manda que dando yo fiança en la cantidad de la terçia parte de yndios angaraes perteneçientes al dicho mi cuñado se me acuda con los tributos della desde que se tomo la posesion que fue a veinte e tres de henero del año de setenta y conforme a ella yo nonbre por mi fiador a Baltasar de Herrera mercader y me fue mandado por el señor Antonio de Ore alcalde de cuyo predeçesor es Vuestra Merced diese ynformaçion del abono de su persona y para el dicho efeto hago presentaçion deste ynterrogatorio de preguntas y desta carta de venta y tassa de los yndios del dicho repartimiento.

[*Al margen*: va testado dicho no vala va sobreescripto aquí en una raya y entre dos renglones de letra apretada y fuera de la margen Pedro de Ribera el qual dicho escripto e interrogatorio tasa carta de venta presento ante el dicho alcalde en dos de henero de mil e quinientos e setenta e dos años].

/f. 182v/ [*Item*] A Vuestra Merced pido lo aya por presentado y mande se le examinen los testigos por el dicho ynterrogatorio para que dada la dicha ynformaçion Vuestra Merced provea justiçia e para ello etc. Garçi Gonçalez de Gadea.

Por las preguntas siguientes sean examinados los testigos que fueren presentados por parte de Garçi Gonçalez de Gadea vezino desta çiudad curador de la persona y bienes de Pero Garçia su cuñado en el articulo de las fianças que se le mandan dar de la terçia parte del repartimiento de yndios angaraes en la juridicion desta çiudad perteneçientes al dicho Pero Garçia del abono de Baltasar de Herrera mercader a quien a nonbrado por su fiador.

[*Al margen*: i] Primeramente si conosçen al dicho Garçi Gonçalez de Gadea curador del dicho Pero Garçia su cuñado y si conoçen al dicho Pero Garçia e al dicho Baltasar de Herrera mercader morador en esta çiudad y si tienen notiçia del repartimiento de yndios angaraes que la una terçia parte tiene Elvira Garçia muger del dicho Garçi Gonçalez de Gadea y la otra el dicho Pero Garçia y la otra don Luis de Toledo.

[*Al margen*: ii] Yten si saven que el dicho Baltasar de Herrera es mercader ya muchos años que trata el dicho oficio de mercader y como tal a thenido y tiene tienda en esta çiudad y tiene caudal de dineros y es honbre rico de mas de seis mil pessos de oro en dineros y demas desto tiene ropa y mercadurias y deudas que le deven en mas cantidad de otros quatro mil pessos de oro digan lo que saven.

[*Al margen*: iii] Yten si saven etc. que el dicho Baltasar de Herrera demas de los bienes conthenidos en la pregunta antes desta tiene en esta çiudad dos pares de cassas que ubo e conpro de los dichos Garçi Gonçalez de Gadea y Elvira Garçia su muger que son en esta çiudad en las partes y solos linderos contenidos en la carta de venta presentada en esta causa que pido se muestre a los testigos.

/f. 183r/ [*Al margen*: iiii] Yten si saven que el dicho Baltasar de Herrera es honbre cassado tiene su casa muger y familia en esta çiudad y es honbre muy aplicado y entendido en el oficio de mercaduria e por la espirençia que del se tiene y de su trato entienden que sienpre yra aumentando su caudal y haçienda digan lo que saven.

[*Al margen*: v] Yten si saven que la terçia parte de tributos del dicho repartimiento de angaraes perteneçiente al dicho Pero Garçia conforme a la tassa del dicho repartimiento presentada en esta causa que se mostrara a los testigos podra rentar en cada un año pagado dotrina y diezmo seteçientos pessos de plata corriente poco mas o menos conforme al valor que las cossas [*testado*: va] en ella conthenidas tienen en esta çiudad digan lo que saven y les paresçe.

[*Al margen*: vi] Yten si saven y entienden los testigos por lo que el dicho en las preguntas antes desta que el dicho Baltasar de Herrera es abonado y arraigado y llano para ser fiador del dicho Pero Garçia y del dicho Garçi Gonçalez de Gadea su curador de la terçia parte de los dichos tributos de los angaraes para que entrando en poder del dicho curador desde veinte e tres dias del mes de henero de mil quinientos y setenta año e asta que la causa

que se sigue con el dicho don Luis de Toledo sobre la dicha terçia parte de yndios que esta remitido al Real Consejo de Yndias en los reinos de España sea determinada y para que cobrando los dichos tributos el dicho curador en casso que le fuesen mandados bolver el dicho Baltasar de Herrera fiador es abonado para los bolver y restituir aunque fuera mas cantidad por ser tan abonado y arraigado como es que ansi lo entiende los testigos digan lo que saven yten si saven que todo lo susodicho es publica boz y fama Garçi Gonçalez de Gadea.

[…]

[*Item*] Nos don frai Geronimo de Loaisa por la graçia de Dios y de la santa sede apostolica de Roma primero obispo y arzobispo desta çiudad de Los Reyes del Qonsejo de Su Magestad y el licençiado Andres de Çianca oidor en la audiençia e chançelleria real que por mandado de Su Magestad reside en esta dicha çiudad y frai Domingo de Santo Tomas de la horden de los predicadores por el nonbramiento y comision a nos dado por el Muy Ilustre Señor licençiado Pedro Gasca del Qonsejo de Su Magestad de la Santa General Ynquisiçion e su presidente en estos reinos e provinçias del Piru para entender en hazer la tassa de los tributos que los repartimientos de los dichos reinos an de dar a sus encomenderos etc. a nos don Luis de Toledo vezino de la çiudad de San Joan de la Vitoria provincia de Guamanga e a nos Tito e Astocaca caçiques e a los demás prençipales e indios vuestros subjetos que al presente sois y despues de nos que çedieren en el repartimiento de los angaraes encomendado a vos el dicho don Luis de Toledo e a cada uno e qualquier de nos saved que en cumplimiento de lo que Su Magestad tiene proveido e mandado açerca de la tassa que se a de hazer de los tributos /f. 186r/ que los naturales destos dichos reinos an de dar a sus encomenderos ansi para que ellos sepan lo que les an de pedir y llevar como para que los dichos naturales sean bien tratados y se conserven a augmenten se nombraron visitadores que visitasen el dicho vuestro repartimiento los quales como saveis hizieron la visita del e la presentaron ante nos e visto e comunicado con los dichos visitadores e otras personas ansi españoles como caçiques e yndios que paresçio que podian tener notiçia de la dispusiçion e posivilidad del dicho repartimiento e yndios por virtud del dicho nombramiento y comision tasamos y declaramos de ver dar el dicho repartimiento de los angaraes que vos esta encomendado en tanto que Su Magestad otra cossa çerca de la dicha tasa dispone e manda los tributos que de yuso yran declarados por la forma e horden que se sigue:

[*Al margen*: Oro o plata coca] [*Item*] Primeramente dareis vois los dichos caçiques e yndios del dicho repartimiento al dicho vuestro encomendero en cada un año duçientos pessos en plata de valor cada uno de a quatroçientos e çinquenta maravedis en oro o en plata como vos los dichos yndios mas quisieredes y mexor pudieredes en cada seis meses çiento puestos en cassa del encomendero. [*Al margen*: ii]

Yten dareis cada quatro meses çinquenta costales de coca del tamaño que los soleis dar puestos en cassa del encomendero. [*Al margen*: l]

[*Al margen*: Ropa] Yten dareis cada año çien vestidos de ropa de lana la mitad de cunbi y la mitad de abasca la mitad de honbre y la mitad de muger cada seis meses çinquenta puestas en casa del encomendero que se entiende un bestido manta y camiseta y anaco y liquida la manta del yndio y el anaco de la yndia de dos baras en ancho y dos baras y quarto en largo y la camiseta del yndio de varas ochavo en largo y en el ancho del ruedo dos varas menos ochava y la liquida / f. 186v/ de vara y treinta en largo y en ancho de una vara. [*Al margen*: c]

[*Item*] Yten dando os el encomendero lana le dareis della sesenta vestidos del tamaño y medida que dicha es e un paño de pared. [*Al margen*: lx]

[*Al margen*: Linpe] Yten dareis cada un año tresçientos zurroncillos de linpe que es çierta color del tamaño que los soleis dar en cada seis meses çiento e çinquenta puestos en casa del encomendero. [*Al margen*: iii]

[*Al margen*: Maiz trigo papas] [*Item*] Yten dareis cada año quatroçientas hanegas de mahiz y çien hanegas de trigo y otras cient fanegas de papas y de las demas comidas que se coxen en vuestras tierras puestas en casa del encomendero

[*Al margen*: Quinua] [*Item*] Yten dareis cada seis messes tres hanegas de quinoa puestas en casa del encomendero. [*Al margen*: vi]

[*Al margen*: Ovejas] [*Item*] Yten dareis cada año çinquenta ovejas y dando machos no se os pidan henbras porque puedan criar en cada seis messes veinte e çinco y en cada pasqua de las tres del año dos corderos puestos en cassa del encomendero. [*Al margen*: l]

[*Al margen*: Sevo] Yten dareis cada seis meses una arroba de sebo puesta en casa del encomendero. [*Al margen*: i]

[*Al margen*: Aves] Yten dareis cada año treçientas aves la mitad enbiais en cada seis messes çiento e çinquenta y ansimismo veinte e çinco pares de perdiçes puestas en cassa del encomendero. [*Al margen*: iii]

[*Al margen*: Huevos] Yten dareis cada semana treinta huevos y los viernes y dias de pescado algund pescado fresco puesto en casa del encomendero y asimismo a vuestros tienpos alguna fruta de vuestra tierra.

[*Al margen*: Puercos] Yten dareis casa año passado este /f. 187r/ primero año que corra y se quente dende el dia que esta tasa se notificare a bos los dichos caçiques en adelante quinçe puercos de año y medio o dende arriba y no dando los dareis por cada tres puercos dos obejas. [*Al margen*: XV]

[*Al margen*: Sal] Yten dareis cada seis meses ocho cargas de sal puestas en casa del encomendero. [*Al margen*: XVI]

[*Al margen*: Axi] Yten dareis cada seis meses dies cestos de axi puestas en casa del encomendero. [*Al margen*: xx]

[*Al margen*: Madera] Yten dareis cada año quince palos de sauce o de aliso de veinte hasta veinte e çinco pies en largo cada año y çien magueyes y veinte bateas pequeñas y dos grandes y seis sillas e veinte platos e otras veinte escudillas y seis vancos i doçe atacas todo de madera y puesto en casa del encomendero

[*Al margen*: Cabuya] Yten dareis cada seis meses çien pares de alpargates e çien pares de ojotas y veinte e çinco costales y xaquimas con sus cabrestos y çinchas con sus latigos de cordel y sueltas de cada cossa veinte o treinta sogas de atar petacas o carneros de a çinco braças cada una y seis sogas de çinco braças cada una para la cos y sobrecargas y çinco mantas para cavallos y otros çinco mandiles todos de cabuya e puestos en cassa del encomendero al dicho tienpo.

[*Al margen*: Servicio] Yten dareis para servicio hordinario de la cassa del encomendero diez y ocho yndios e yndias que se muden por sus mitas de los quales sean los tres dellos ofiçiales y si el encomendero fuere a vuestras tierras le dareis todo el tienpo que en ellas estuviere para que le sirvan de serviçio hordinario diez yndios e yndias /f. 187v/ pagan dos [*Item*] yten dareis para guarda de ganados y beneficio de huertas del encomendero doce yndios los quatro en Guamanga y los ocho en vuestras tierras. [*Al margen*: XII yndios]

[*Al margen*: sementera] Yten senbrareis beneficiareis y coxereis en la çiudad de Guamanga en las chacaras del encomendero doze hanegas de mayz e trigo e todo lo que se coxere y proçediere destas dichas doze hanegas de sementera a de ser para el encomendero y lo an de dar el mayz desgranado y el trigo enzerrado en espiga y el dicho encomendero lo an de trillar a su costa y ayuda e le consegamos yndios a trilallo y linpiallo e todo ello pornan en casa del encomendero para la qual dicha sementera haçer vernan al tienpo del senbrar y deservar y coger çinquenta yndios los quales no se ocuparan en otra cossa sino en hazer lo dicho y hecho se volveran a sus tierras y para regar y guardar esta dicha sementera estaran en las dichas chacaras desde que se sienbre hasta que se coxa ocho yndios e coxidas se bolveran a sus tierras a los quales dichos ocho indios dareis bos el dicho encomendero en las dichas chacaras tierras para en que sienbren mayz y otras comidas para ellos y si el encomendero os diere tierras en la dicha çiudad para haçer la dicha sementera la senbrareis las dichas doçe hanegas de mayz e trigo e lo que dellas proçediere lo dareis en vuestras tierras.

Y porque con menos cargo y escrupulo de conçiençia vos el dicho el encomendero podais llevar /f. 188r/ los dichos tributos os encargamos y mandamos que hagais dotrinar a los dichos naturales en las cossas de nuestra santa fe catolica e a tener e guardar ley natural y buena poliçia e no aviendo clerigo o religioso que lo haga porneis un español de buena vida y en exenplo que los dotrine en lo susodicho e porque al clerigo o religioso que dotrinare a los dichos naturales en las cossas de nuestra santa fe catolica es justo de que se les provea de comoda sustentaçion en tanto que no ai diezmos de que se pueda sustentar dareis vos los dichos caçiques e yndios del dicho repartimiento cada mes dos fanegas de mayz e una fanega de trigo y otra de papas y una obeja y veinte aves la mitad henbras y dos pares de alpargates y cada quatro meses un puerco y una obeja en su lugar y una carga de sal y los

dias de pescado cada un dia diez huebos y algund pescado y cada dia un cantarillo de chicha y leña para quemar y yerva para su cavalgadura y el salario de dineros e otra cosa mas que fuere menester lo pagareis por el dicho encomendero o la parte que os cupiere.

Por tanto por el presente mandamos a bos el dicho don Luis de Toledo encomendero del dicho repartimiento e a los que despues de vos subçedieren en la dicha encomienda e a los dichos Tito e Astocacas caçiques e a los demas principales e yndios vuestros subjetos que al presente sois o despues de vos subçedieren en el dicho repartimiento que guardeis e tengais la tasa de suso contenida y que deis en cada un año que corra y se quente desde el dia que os fuere notificada al el dicho caçique en adelante por sus mitas los tributos e cossas en el conthenidas so pena que si passado el dicho termino en que an si los aveis de dar dentro de veinte dias mas primeros siguientes no los dieredes e pagaredes yo biere del dado i en /f. 188v/ tregado al dicho vuestro encomendero conforme a dicha tassa que le deis y pagueis los tributos e cossas que ansi le deviere del y restare del por dar y entregar de cada mitad con el doblo e costas que sobrellos e le siguieren y recreçieren en la qual dicha pena vos condenamos y avemos por condenado en ellas desde agora para entonçes i de entonçes para agora y mandamos a la justicia mayor y ordinaria de la dicha çiudad de Guamanga hagan e manden hazer entrega execucion en vuestras peronas e bienes por el dicho prençipal e pena del doblo e costas conforme a derecho e ansimesmo que vos el dicho don Luis de Toledo ni los que despues de vos subçedieren en la dicha encomienda no podais reçivir ni llevar ni reçivan ni lleven del dicho repartimiento publica ni secretamente direta ni indireta otra cossa alguna salvo lo contenido en la dicha tassa que las penas en la provision real de Su Magestad contenidas que es que por la primera vez que pareçiere que ayais reçivido mas como dicho es demas de volver a los dichos indios lo que ansi les ubieredes llevado pagueis de pena el quatro tanto del valor dello para la camara de Su Magestad e por la segunda vez restituyais ansimesmo a los dichos yndios lo que ansi les ubieredes llevado e seais privado de la dicha encomienda dellos e perdais otro cualquier derecho que tengais e podais thener a los dichos tributos e mas la mitad de todos vuestros bienes para la camara de Su Magestad en las quales dichas penas yncurrais vos el dicho encomendero e qualquier persona que despues de nos subçediere en la dicha encomienda si exçediere desde lo en la dicha tasa conthenido e vos condenamos e damos por condenados en ellas desde agora para entonçes e destonçes para agora aplicados segun dicho es e porque dello vos el dicho encomendero no pretendais ynorançia y los dichos caçiques e yndios y sepais lo que aveis de reçivir y ellos lo que an de dar mandamos que cada uno de vos tenga en su poder este proveimiento de un thenor reservando como reservamos en nos facultad de añadir o quitar en la dicha tassa todas las veçes que paresçiere de verse quitar e añadir /f. 189r/ en ella conforme al tienpo e posible de los dichos caçiques e yndios pidiere e requiriere fecho en Los Reyes a diez de março de mil e quinientos y çinquenta años frai Jheronimo archopisbo de Los Reyes el licenciado Çianca frai Domingo de Santo Tomas por mandado de Su Señoria Reverendisima e mercedes Pedro de Abendaño.

[*Item*] En la çiudad de San Joan de la Frontera de Guamanga en quinçe dias del mes de otubre deste año de mil e quinientos e çinquenta años yo Alonso Vanegas escrivano publico y del cabildo desta dicha çiudad por ante los testigos yusoescriptos ley e notifique esta tassa a a vuestro Gualpa padre de los yndios que tiene don Luis de Toledo en encomienda estando presentes por testigos Joan de la Reinaga estantes en esta dicha çiudad y el dicho don Luis de Toledo y el dicho capitan lo firmo de su nonbre Cristoval Peña por mandado del señor registrador Alonso Vanegas escrivano publico y de consejo.

[*Item*] El qual dicho traslado de la dicha tassa e notificaçion que de suso se haçe minçion fue sacado de la dicha tassa original en esta çiudad de Guamanga veinte e siete dias del mes de março de mil e quinientos y sesenta e çinco años e fueron testigos a lo ver corregir e conçertar Nuño de Saabedra e Joan de Almonte e Martin de Contreras estantes en esta çiudad.

E yo Joan Romo escrivano publico del numero desta çiudad de Guamanga al corregir e concertar este traslado presente fui con los testigos e lo escrevi e fice escrevir e fize aquí este mio signo a tal en testimonio de verdad Joan Romo escrivano publico.

Corrigiose con el traslado que pareçia esta signado de Joan Romo presentado en el proceso de Elvira Garçia Gonçalo Ysidro escrivano publico.

[*Item*] E ansi presentado el dicho escripto e interrogatorio y carta de venta y tassa en la manera que dicha es quando lo ovo por presentado e mando que traiga e presente los testigos de que se entiende aprovechar e que juren y declaren por el tenor /f. 189v/ de las preguntas del dicho interrogatorio testigos Gonçalo Ysidro escrivano publico y Hernan Garçia ante mi Joan Romo escrivano publico.

[*Item*] En la dicha çiudad de Guamanga tres dias del mes de henero de mil e quinientos y setenta e dos años ante el dicho señor alcalde el dicho Garçi Gonçalez de Gadea presento por testigos en la dicha raçon a Alonso Maldonado e a Rodrigo Alvarez e a Cristoval de Rojas y en quatro dias del dicho mes de henero del dicho año antel dicho señor alcalde el dicho Garçi Gonçalez de Gadea presento por testigos a Joan de Torres e a Gonçalo de Reinoso todos ellos residentes en esta dicha çiudad de todos los quales dichos testigos el dicho señor alcalde tomo e reçivio juramento en forma de derecho por Dios e por Santa Maria e por la señal de la cruz [+] en que pusieron sus manos derechas que dirian la verdad en este casso que son presentados por testigos e si ansi lo hicieren Dios les ayude e al contrario se lo demande e absolbiendo al dicho juramento prometieron de deçir verdad diçiendo si juro e amen ante mi Joan Romo escrivano publico.

[*Al margen*: Testigo] El dicho Alonso Maldonado residente en esta dicha çiudad testigo presentado por el dicho Garçi Gonçalez de Gadea curador del dicho Pero Garçia aviendo jurado en forma de derecho e siendo preguntado por el tenor del dicho interrogatorio dixo e dipuso lo que sigue:

[*Al margen*: i] A la primera pregunta dixo que conosçe a los dichos Garçi Gonçalez de Gadea e Baltasar de Herrera de catorce años a esta parte poco mas o menos e al dicho Pero Garçia no le conosçe e a estado de passada en algunos pueblos del dicho repartimiento contenidos en la pregunta.

[*Al margen*: Generales] Preguntado por las preguntas generales dixo ques de hedad de quarenta e un años poco mas o menos e no le tocan ni enpece ninguna de las preguntas generales e que ayude Dios al que tuviere justiçia.

[*Al margen*: ii] A la segunda pregunta dixo que este testigo sabe e a visto que dende el tiempo que dicho tiene ques testigo conosçe al dicho Baltasar de Herrera le a visto tener trato de mercader e thener tienda de mercade /f. 190r/rias en esta ciudad e queste testigo le tiene por honbre de caudal e que a oydo deçir en esta çiudad quel dicho Baltasar de Herrera tiene ocho o diez mil pessos y este testigo bido aura tres dias en casa del dicho Baltasar de Herrera doze o treze barras de plata e un tejo e plata menuda e que tiene al presente alguna mercaderia e le a oido decir al dicho Baltasar de Herrera que le deben en este pueblo muchos dineros y esto save desta pregunta.

[*Al margen*: iii] A la tercera pregunta dixo que este testigo a oydo deçir que el dicho Baltasar de Herrera conpro al dicho Garçi Gonçalez de Gadea y de su muger dos pares de cassas y se remite a la carta de venta que por ella paresçera la qual dicha escriptura le fue mostrada.

[*Al margen*: iiii] A la quarta pregunta dixo queste testigo sabe y es publico que el dicho Baltasar de Herrera es casado e tiene su muger y cassa y familia en esta ciudad y este testigo le tiene por honbre aplicado y entendido en el oficio de mercader porque a muchos años que lo trata y este testigo entiende del dicho Baltasar de Herrera que por ser honbre abil berna en aumento su hazienda y esto save desta pregunta.

[*Al margen*: v] A la quinta pregunta siendole mostrada la dicha tassa dixo que se remite en todo a ella que por ella paresçera lo que podria rentar la dicha terçia parte y esto responde a esta pregunta.

[*Al margen*: vi] A la sexta pregunta dixo que diçe lo que dicho tiene en las preguntas antes desta a que se refiere queste testigo tiene al dicho Baltasar de Herrera por honbre abonado para el dicho efeto que diçe la pregunta y esto responde a ella.

[*Al margen*: vii] A la setima pregunta dixo que lo que dicho a declarado tiene es la verdad y lo que sabe para el juramento que hizo e firmolo de su nombre Alonso Maldonado ante mi Joan Romo escrivano publico.

/f. 190v/ Testigo el dicho Rodrigo Alvarez residente en esta çiudad testigo presentado por el dicho Garçi Gonçalez de Gadea en el dicho nonbre aviendo jurado segund forma de derecho e siendo preguntado por el tenor del dicho ynterrogatorio dixo que depuso lo siguiente:

[*Al margen*: i] A la primera pregunta dixo que conosçe a los dichos Garçi Gonçalez de Gadea e al dicho Baltasar de Herrera e al dicho Pero Garçia no les conoce mas de averle oido nonbrar y ser cuñado de Garçi Gonçalez de Gadea e tiene notiçia de los repartimientos de los yndios angaraes.

[*Al margen*: Generales] Preguntado por las preguntas generales dixo ques de hedad de mas de quarenta e çinco años e no le toca ni enpeçe ninguna de las preguntas generales e que ayude Dios al que tuviere justiçia.

[*Al margen*: ii] A la segunda pregunta dixo que este testigo sabe quel dicho Baltasar de Herrera de muchos años a esta parte trata el oficio de mercaderias e a tenido tienda en esta çiudad de mercaderias y al presente tiene tienda y algunas mercaderias en ella e que si el dicho Baltasar de Herrera esta rico o no este testigo no lo sabe mas de que el dicho Baltasar de Herrera abra çinco o seis dias le mostro doze o treze barras de plata e un tejo de plata en que les paresce a este testigo que podria aver quatro o çinco mil pessos algunos mas o menos y esto sabe desta pregunta.

[*Al margen*: iii] A la tercera pregunta dixo que se remite a las escripturas de venta que los dichos Garçi Gonçalez de Gadea e su muger hicieron al dicho Baltasar de Herrera la qual le fue mostrada.

[*Al margen*: iiii] A la quarta pregunta dixo queste testigo save que el dicho Baltasar de Herrera es casado e tiene su muger cassa e familia y es honbre abil aplicado e nada desperdiçiado y esto save desta pregunta e lo demas no lo save.

/f. 191r/ [*Al* margen: v] A la quinta pregunta dixo que se remite a la dicha tassa que por ella qual podra ver lo que cabe o vea dicha tercia parte al dicho Pero Garçia.

[*Al margen*: vi] A la sesta pregunta dixo que dize lo que dicho tiene en las preguntas antes de esta e lo demas no lo save.

[*Al margen*: vii] A la setima pregunta dixo que lo que dicho e declarado tiene es la verdad y lo que save para el juramento que hiço e firmolo de su nonbre Rodrigo Alvarez ante mi Joan Romo escrivano publico.

Testigo el dicho Cristoval de Rojas residente en esta çiudad testigo presentado por el dicho Garçi Gonçalez de Gadea en el dicho nonbre aviendo jurado segund forma de derecho e siendo preguntado por el tenor del dicho ynterrogatorio dixo e dipusso lo siguiente:

[*Al margen*: i] A la primera pregunta dixo que conosce a los dichos Garçi Gonçalez de Gadea e Baltasar de Herrera e al dicho Pero Garçia no le conoce e tiene notiçia del dicho repartimiento de los angaraes contenidos en la pregunta por si a estado en algunos pueblos del.

[*Al margen*: Generales] Preguntado por las preguntas generales dixo ques de hedad de mas de quarenta años poco mas o menos e no le toca cossa de las generales e que ayude Dios al que tuviere justiçia.

[*Al margen*: ii] A la segunda pregunta dixo que este testigo sabe quel dicho Baltasar de Herrera usa el trato de mercader en esta çiudad y en ella a thenido tienda de mercaderias e al presente tiene tienda y en ella algunas mercaderias y este testigo a oydo deçir que el dicho Baltasar de Herrera tiene diez o doze mil pessos y este testigo le vido la semana passada en casa del dicho Baltasar de Herrera treze barras de plata que el dicho Baltasar de Herrera dixo que valían çinco mil pesos porque avia en ellas barras de açogue grandes y esto save desta pregunta.

/f. 191v/ [*Al margen*: iii] A la tercera pregunta siéndole mostrada la dicha carta dixo que se remite a ella e a oido decir que los dichos pares de cassas contenidos en la dicha escritura son del dicho Baltasar de Herrera que las conpro de los dichos Garçi Gonçalez e de su mujer.

[*Al margen*: iiii] A la quarta pregunta dixo queste testigo save que el dicho Baltasar de Herrera es casado e tiene su muger cassa e familia en esta çiudad y es hombre muy aplicado y entendido en el oficio de mercader y tiene espirencia del y el parece que yra en aumento su haçienda e no en diminucion si no ay caso fortuito y esto save desta pregunta.

[*Al margen*: v] A la quinta pregunta siendole mostrada la dicha tassa dixo que se remite a ella que por ella se podrá ver lo que vale la dicha terçia parte del dicho repartimiento que pertenece al dicho Pero Garcia dende el dia que la pregunta hice y esto save desta pregunta.

[*Al margen*: vi] A la sesta pregunta dixo que dize lo que dicho tiene en las preguntas antes desta a que se refiere y esto sabe desta pregunta e responde a ella.

[*Al margen*: vii] A la setima pregunta dixo que lo que dicho e declarado tiene es la verdad y lo que save para el juramento que hiço e firmolo de su nonbre Cristoval de Rojas ante mi Joan Romo escribano publico.

Testigo el dicho Joan de Torres residente en esta çiudad testigo presentado por el dicho Garçi Gonçalez de Gadea en el dicho nonbre aviendo jurado segund forma de derecho e siendo preguntado por el tenor del dicho ynterrogatorio dixo que depuso lo siguiente:

[*Al margen*: i] A la primera pregunta dixo que conosce a los dichos Garçi Gonçalez de Gadea e Baltasar de Herrera mercader e al dicho Pero Garçia no le conoce e tiene notiçia /f. 192r/ del dicho repartimiento de los angaraes porque a estado en pueblos del.

[*Al margen*: Generales] Preguntado por las preguntas generales dixo ques de hedad de treinta años poco mas o menos e no le toca cossa de las generales e que ayude Dios al que tuviere justiçia.

[*Al margen*: ii] A la segunda pregunta dixo que este testigo conosçe al dicho Baltasar de Herrera de syete años a esta parte y en este tiempo le ha visto tratar siempre en mercaderías e como tal mercader le ha visto thener tienda de ropa de Castilla en esta çiudad e al presente la tiene de algunas mercaderías y este testigo tiene al dicho Baltasar de Herrera por hombre que alcanca mas de çinco mil pesos porque el dicho Baltasar de Herrera se los a enseñado a este testigo en plata en su casa si la ropa de la tienda sin las deudas que le deven que no save en que cantidad sera y esto sabe desta pregunta.

[*Al margen*: iii] A la tercera pregunta dixo que se remite a la dicha carta de venta que la pregunta dice que le fue mostrada.

[*Al margen*: iiii] A la quarta pregunta dixo que save que el dicho Baltasar de Herrera es honbre casado e tiene su muger cassa e familia en esta çiudad y es hombre aplicado e vividor e no nada desperdiciado y este testigo a el por lo dicho que antes aumentara e hacienda que no la desperdiçiara porque este testigo no le conosce vicio nenguno y esto save desta pregunta.

[*Al margen*: v] A la quinta pregunta dixo que se remite a la dicha tassa que le fue mostrada.

[*Al margen*: vi] A la sesta pregunta dixo que dize lo que dicho tiene en las preguntas antes desta a que se refiere y este testigo tiene al dicho Baltasar de Herrera por honbre abonado para ser fiador del dicho Pero Garcia e del dicho Garçi Gonçalez de Gadea su curador en la cantidad de la tercia parte de los dichos tributos dende el dicho tienpo hasta que se concluya en el dicho Consejo de Indias y esto save desta pregunta.

[*Al margen*: vii] A la setima pregunta dixo que lo que dicho e declarado tiene es la verdad e lo que save para el juramento que hiço e firmolo de su nombre Joan de Torres ante mi Joan Romo escrivano publico.

/f. 192v/ [*Al margen superior*: Información de como es abonado el Herrera]

Testigo el dicho Goncalo de Reinoso residente en esta çiudad testigo presentado por el dicho Garçi Gonçalez de Gadea en el dicho nonbre aviendo jurado segund forma de derecho e siendo preguntado por el tenor del dicho ynterrogatorio dixo que depuso lo siguiente:

[*Al margen*: i] A la primera pregunta dixo que conosce a los dichos Garçi Gonçalez de Gadea e Baltasar de Herrera mercader de diez e siete años a esta parte poco mas o menos e al dicho Pero Garcia no le conosce e tiene notiçia de algunos pueblos del dicho repartimiento por oidas y los ha visto desde lexos.

[*Al margen*: Generales] Preguntado por las preguntas generales dixo ques de hedad de quarenta e çinco años poco mas o menos e no le toca cossa de las generales e que ayude Dios al que tuviere justiçia.

[*Al margen*: ii] A la segunda pregunta dixo que dende que este testigo a que conosçe al dicho Baltasar de Herrera le ha visto usar el trato de mercader en esta çiudad e tener tienda de mercaderias en ellas al presente la tiene e que el dicho Baltasar de Herrera es tenido por

hombre rico y este testigo lo tiene por tal y es hombre acreditado e de confianza y verdad e a oido deçir y sabe que le deven dineros y esto save desta pregunta.

[*Al margen*: iii] A la tercera pregunta dixo que lo contenido en la dicha pregunta lo a oydo deçir y se remite a la dicha carta de venta que le fue mostrada.

[*Al margen*: iiii] A la quarta pregunta dixo que este testigo save que el dicho Baltasar de Herrera es casado e tiene en esta çiudad su muger cassa y familia y es hombre entendido en el trato de mercader y es hombre aplicado e vividor e por esta razon cree yra en aumento su caudal e hacienda e no en diminuçion y esto save desta pregunta.

[*Al margen*: v] A la quinta pregunta dixo que se remite a la dicha tassa que le fue mostrada que por ella parescera lo que cabe a la dicha tercia parte de tributos que pertenecen al dicho Pero Garcia y esto save desta pregunta.

[*Al margen*: vi] A la sesta pregunta dixo que este testigo tiene al dicho Baltasar de Herrera por hombre abonado para ser fiador del dicho Garçi Gonçalez de Gadea curador de el dicho Pero Garcia sobre la terçia parte de tributos del dicho repartimiento perteneçiente al dicho Pero Garcia dende el dicho dia contenido /f. 193r/ en la pregunta hasta que se termine en el Consejo Real de Indias por ser el dicho Baltasar de Herrera honbre rico y de credito e vividor y esto save desta pregunta.

[*Al margen*: vii] A la setima pregunta dixo que lo que dicho e declarado tiene es la verdad e lo que save para el juramento que hiço e firmolo de su nombre Gonçalo de Reinoso ante mi Joan Romo escribano publico.

En la çiudad de Guamanga siete días del mes de henero de mil e quinientos y setenta dos años antel Muy Magnifico Señor Pedro de Ribera alcalde hordinario en la dicha çiudad e su juridicion por Su Magestad e testigos parescio Garçi Gonçalez de Gadea e presento el escripto siguiente:

[*Item*] Muy Magnifico Señor Garçi Gonçalez de Gadea curador de Pero Garçia mi cuñado digo que yo tengo dada bastante ynformaçion del abono de Baltasar de Herrera a quien nombre por fiador sobre la tercia parte de los tributos perteneçientes al dicho Pero Garçia.

[*Al margen*: Pide la parte de Gadea pues es bastante la fiança que se le toma]

A Vuestra Merced pido lo mande ver y reçiva la dicha ynformaçion fiança pues es bastante para que se me acuda con la terçia parte de los dichos tributos e pido justiçia con protestaçion de lo que mas al dicho Pero Garçia conviene y para ello etc. Garçi Gonçalez de Gadea.

E ansi presentado el dicho escrito el dicho señor alcalde lo mando poner con lo demás e se traiga para proveer sobre ello testigos Antonio Gomez e Diego Palomino ante mi Joan Romo escrivano publico.

En la dicha çiudad de Guamanga siete días del mes de henero del dicho año el dicho señor alcalde dixo que atento por la dicha provision real se manda que los dichos tributos se depositen en los oficiales reales desta dicha çiudad e atento que hasta agora no se a proveido sobre lo tocante a la fiança que se a ofrecido a dar el dicho Garçi Gonçalez de Gadea curador del dicho Pero Garçia en lo tocante a su terçia parte e atento a lo que los dichos caçiques an pedido dixo que mandava e mando [*Al margen*: Mando el alcalde entregar al tesorero de Su Magestad los tributos] a los dichos caçiques e prinçipales e indios del dicho repartimiento la parte de los dichos tributos que pertenesçen al dicho Pero Garçia den y entreguen a Garçi Nuñez e al tesorero de Su Magestad para que los tenga en deposito para acudir con ellos a quien Su Merced u otro juez mandare e conozca de la causa e que para que se entienda lo que pertenesçe al dicho Pero Garçia mandava e mando se notifique a los dichos don Luis de Toledo e Garçi Gonçalez de Gadea se junten ha hazer la averiguación de lo que perteneçe /f. 193v/ a la dicha terçia parte e lo que ansi averiguaren se entregue al dicho tesorero e lo demás tributos que perteneçen a los dichos don Luis de Toledo e Garçi Gonçalez de Gadea se parta e cada uno aya la parte que le pertenesçe por evitar la molestia que los indios reciben en estar aquí detenidos por causa de no reçivir el dicho tributo e ansi lo proveyó e firmo de su nombre tetigos Hernan Garçia e Diego Palomino Pedro de Ribera ante mi Joan Romo escrivano publico.

En este dicho dia mes e año susodicho yo el dicho escrivano notifique el dicho vando a don Joan Llandoy e a don Antonio Guachuyaure testigos los dicho Joan Romo escrivano publico.

En este dicho dia mes e año susodicho yo el dicho escrivano notifique el dicho auto al tesorero Garçi Nuñez de Vela testigos Joan Reinoso e Diego Palomino Joan Romo escrivano publico.

En la çiudad de Guamanga siete días del mes de henero de mil e quinientos y setenta dos años antel Muy Magnifico Señor Pedro de Ribera alcalde hordinario en la dicha çiudad e su juridiçion por Su Magestad e por ante mi el escrivano e testigos yusoescriptos paresçio Bernaldo Requexo en el dicho nombre e presento el escripto siguiente:

[*Item*] Muy Magnifico Señor don Luis de Toledo por lo que le toca e tributos [*Al margen*: Contradize a don Luis] de los yndios de su encomienda digo que por las fianças que por la real executoria se manda dar a Garçi Gonçalez de Gadea an de ser buenos arraigados llanos e abonados en esta çiudad y no advenediços ni personas que claramente se save no son abonados ni tienen raiçes para ello y siendo como es sobre tributos de indios que yo e de aver y son de mi encomienda no se a de permitir que de un pleito se hagan tantos porque como es notorio y por tal lo alego Baltasar de Herrera no es abonado ni tiene raiçes que se conozcan ni los testigos que de su abono a dado tanpoco los conosce notorio y por tal lo alego y a Vuestra Merced no los deve de mandar admitir que si nesçesario es en guarda de mi derecho los contia dio y que no se deven de tomar ni admitir sino que el dicho Gadea de las fianzas que conforme a derecho esta obligado y deve dar de vecinos y abonados en esta ciudad y no los que el dicho a prometido.

Porque pido a Vuestra Merced no tome ni admita las dichas fianças pues de derecho no se deven tomar ni admitir por las /f. 194r/ causas que tengo ya dichas porque yo las contradigo como dicho tengo y antes dicha blando con el acatamiento devido lo que protestar me conviene contra Vuestra Merced y sus bienes y si nesçesario es apelo de Vuestra Merced si la fiança mandare reçivir para ante Su Magestad y los señores de su Real Audiençia de Los Reyes decido mano la real executoria pidolo por testimonio don Luis de Toledo Pimentel.

E ansi presentado el dicho escrito el dicho señor alcalde dixo que lo vera e proveera justiçia ante mi Joan Romo escribano publico Joan Romo escribano publico.

En la çiudad de Guamanga doze días del mes de henero de mil e quinientos y setenta dos años antel Muy Magnifico Señor Pedro de Ribera alcalde hordinario en la dicha çiudad e su juridiçion por Su Magestad parecieron los indios en este escripto e presentaronlo ante Su Merced.

[*Item*] Muy Magnifico Señor don Joan Llantoy y don Antonio Guachahuayre caçiques [*Al margen:* Dicen los caçiques que don Luis les ha llevado esta cantidad sin enbargo de la encomienda y que Gadea no lo quiere tomar a quenta] prinçipales del repartimiento de los angaraes de la encomienda de don Luis de Toledo vezino desta çiudad y Garçi Gonçalez de Gadea por nosotros e por los demas prinçipales e indios a nos subjetos decimos que por otras petiçiones avemos dicho que ora mas tiempo de dos messes dimos al dicho don Luis de Toledo del tributo desta navidad pasada adelantado cossas que valían trecientos y treçientos e treinta pessos y medio fuera del mes que son diez y seis hanegas de mahiz en las cosas siguientes:

Plata [*Item*] Çinquenta e dos pessos y un tomin de plata corriente y mas treze pesos para el ensayado.

Coca [*Item*] Ocho çestos de coca y por ellos por cada cesto a quatro pesos en plata corriente.

Ovejas [*Item*] Doze ovejas grandes y medio de la tierra y por cada cabeça destas dimos tres pesos y seis tomines y por el medio dos pesos e medio.

Puercos [*Item*] Por tres puercos a tres pesos por cada uno.

Cunbe [*Item*] Dos pieças e una manta de cunbi dimos a doze pesos por cada pieca y por la manta siete pesos.

Abasca [*Item*] Nueve pieças de abasca y dos mantas a cinco pesos por cada pieça y por las mantas por cada una tres pessos.

/f. 194v/ De su lana cunbi [*Item*] Seis pieças de ropa cunbi y una camiseta por cada pieça doze pessos y por la camiseta sola çinco pesos.

De su lana abasca [*Item*] Cinco pieças de abasca e dimos a çinco pesos por cada pieça.

Axi [*Item*] Un çesto de axi.

Sal [*Item*] Dos cargas de sal.

Aves [*Item*] Diez y seis aves la mitad henbras.

Mayz [*Item*] Diez y seis hanegas de maiz que se llevo a Guancavelica.

Papas [*Item*] Media hanegas de papas.

Alpargates [*Item*] Dos pares de alpargates.

Ojotas [*Item*] Quatro pares de ojotas.

Perdices [*Item*] Quatro perdiçes.

[*Item*] Las quales cosas son las que asi avemos dado al dicho don Luis de Toledo nuestro amo e agora Garçi Gonçalez de Gadea no quiere reçivir en quenta esto y dize qye avemos destar en la carçel hasta que lo entreguemos todo por entero por lo qual no nos a reivido la dicha tassa y estamos detenidos y reçivimos grande agravio.

Pedimos a Vuestra Merced mande que el dicho don Luis de Toledo de razon como nos cobro las dichas cosas e satisfaga al dicho Garçi Gonçalez de Gadea y que no seamos molestados a ello e pedimos justiçia e para ello e para don Joan Llantoy y don Antonio.

E ansi presentado el dicho escripto el dicho señor alcalde dixo que mandava e mando que los dichos caçiques paguen al dicho Garçi Gonçalez de Gadea la terçia parte del tributo que le pertenesçe y las otras dos terçias partes las entreguen al tesorero Garçi Nuñez Vela como Su Merced tiene proveido reaviendoseles en quenta lo que ubieren dado a don Luis de Toledo antes de la notificacion de la executoria e que se notifique a los caçiques que que acudan con lo que devieren de la manera dicha y al dicho Garçi Gonçalez de Gadea que cobre lo que le pertenesçe conforme a este auto e lo firmo testigos Joan Perez Terual e Cristoval Descobar Pedro de Ribera ante mi Joan Romo escribano publico.

[…]

En la çiudad de Guamanga veinte e çinco dias del mes de henero de mil e quinientos y setenta e dos años antel Muy Magnifico Señor Pedro de Ribera alcalde hordinario en esta dicha çiudad e su jurisidicion por Su Magestad pareçio Garçia Gonçalez de Gadea e presento el escripto siguiente:

[*Item*] Muy Magnifico Señor Garçi Gonçalez de Gadea vezino desta çiudad digo que Su Magestad [*Al margen*: Pide para que conste lo que monta la terçia parte que declaren los caçiques] en la real executoria que tengo presentada manda que de los tributos de angaraes se hagan tres partes e para que conste a Su Magestad la una terçia parte que cave a Pero Garçia mi cuñado tengo nesçesidad que los caçiques del dicho repartimiento líquidamente declaren por la tassa que dan la parte que pertenesçe al dicho mi cuñado.

Pido a Vuestra Merced mande que los dichos caçiques e prinçipales que presentes están en esta ciudad declaren lo suso dicho para que conste a Su Merced la parte que cave y pertenesçe al dicho mi cuñado e pido justiçia e para ello Garçi Gonçalez de Gadea.

/f. 198r/ [*Item*] E presentando el dicho escripto en la manera que dicho es Su Merced mando que se haga [*Al margen*: Que se haga como lo pide] como lo pide y cometió la reçecion del juramento y esamen a Joan Romo escrivano desta causa testigos Diego Vazquez e Hernan Garçia Pedro de Ribera ante mi Gonçalo Ysidro escrivano publico.

[*Item*] En la çiudad de Guamanga veinte dias del mes de henero de mil e quinientos y setenta e dos años ante el muy magnifico señor Pedro de Ribera alcalde hordinario en esta dicha çiudad y su juridiçion por Su Magestad paresçio Garçi Gonçalez de Gadea e presento el siguiente escripto:

[*Item*] Muy Magnifico Señor Garçi Gonçalez de Gadea vecino deste ciudad en [*Al margen*: Apela y pide por testimonio del agravio a Vuestra Merced que le haze el alcalde] nonbre e como curador de Pero Garçia mi cuñado digo que yo e pedido a Vuestra Merced determine sobre la fiança del abono conforme a la real executoria de Su Magestad e Vuestra Merced proveyó que la diese como Su Magestad mandava de lo qual yo me siento agraviado e como tal para informar a Su Magestad dello.

Pido a Vuestra Merced de acatadamente requiero mande al presente escrivano me de testimonio autoriçado de todo lo autuado en la dicha raçon para pedir a Su Magestad lo que al dicho mi parte convenga e pido justicia so las penas e protestaciones que tengo fechas en esta causa e para ello etc. Garçi Gonçalez de Gadea.

[*Item*] E presentado el dicho escripto en la manera que dicha es Su Merced mando se le de como lo pide testigos Diego Vasquez y Hernan Garçia ante my Gonçalo Ysidro escrivano publico.

En la çiudad de Guamanga veinte e çinco dias del mes de henero de mil e quinientos y setenta e dos años antel dicho señor alcalde paresçio el dicho Garçia Gonçalez de Gadea e presento el siguiente escripto:

[*Item*] Muy Magnifico Señor Garçi Gonçalez de Gadea vecino desta çiudad [*Al margen*: pide declaren los caçiques lo que monta los tributos e se çite a don Luis] en nonbre de Pero Garçia my cuñado digo que yo en el dicho nonbre tengo pedido que los caçiques e principales que al presente estan en esta çiudad de los angaraes mis partes declaren la parte que pertenesçe al dicho mi cuñado del tributo que pagan e para su declaraçion conviene al derecho de mi parte que se çite a don Luis de Toledo vezino desta çiudad para que se halle presente al ver sacar declarar los dichos caçiques e principales.

Pido a Vuestra Merced mande que con çitaçion del dicho don Luis de Toledo los dichos caçiques e prençipales declaren la parte que pertenesçe al dicho mi cuñado del dicho tributo conforme a la real executoria que manda se hagan tres partes e pido justiçia e para ello lo firmo Garçi Gonçalez de Gadea.

[*Al margen*: Se haga]E presentado Su Merced dixo que se haga como lo pide testigos Vasco Xuarez e Juan Velazquez ante my Gonçalo Ysidro escrivano publico.

/f. 198v/ [*Al margen*: Notificacion a don Luis] En la çiudad de Guamanga veinte y seis dias del dicho mes de henero del dicho año yo Joan Romo escrivano publico notifique lo suso dicho a don Luis de Toledo veçino desta ciudad que le çite conforme al dicho auto el qual dixo que la parte que el dicho Garçi Gonçalez de Gadea dize convenir al dicho Pero Garçia su cuñado es falso por quanto el dicho el dicho don Luis de Toledo la tiene por provisión y encomienda de Su Exelencia por muerte e ausencia del dicho Pero Garçia de veynte años a esta parte como paresçe por la encomiendo que esta en poder del presente escrivano por lo qual los dichos indios no están obligados a asentarse a quentas con el porque seria en su perjuiçio e que ansi pide a Su Merced reponga lo proveido en este casso donde nos dixo que apelava e apelo para ante Su Excelencia e para ante quien e con derecho puede y debe e que si Su Merced no repusiere el dicho auto e quisiere executar lo proveido testimonio no apelar como tiene apelado e protesta no le pare perjuiçio ninguna cossa a ansemismo protestava de cobrar del dicho señor alcalde todos los daños e menoscabos que sobre ello se le recreçieren e pidió al dicho escrivano se lo de por testimonio asi esto como lo proveido en este caso e proveyere a esta su respuesta e lo firmo testigos Luis de Avalos e Hernan Garçia don Luis de Toledo Pimentel ante mi Joan Romo escrivano publico.

[…]
En la çiudad de Guamanga veinte e ocho dias del mes de henero de mil e quinientos y setenta e dos años yo el dicho escrivano por lengua de Felipe Hernandez ynterprete notifique a don Diego Yauriña opa natural del pueblo de Llircay e Andres Chaguayguaman natural del pueblo de Xulcamarca hiçiesen la repartiçion de la terçia parte de tributos /f. 200r/ que pertenesçen a Pero Garçia y los susodichos en cumplimiento dello truxeron los quipos y quentas del tributo que cabe al dicho Pero Garçia hecho el tributo que da el dicho repartimiento tres partes en cada un año y es lo siguiente:

[*Item*] Primeramente çinquenta y tres pesos y dos tomines y ocho granos de plata ensayada y marcada en cada un año. [*Al margen*: liii pesos y 2 tomines]

[*Item*] Ytem çien zurrones de linpe en cada un año.

[*Item*] Ytem diez çestos de coca en cada un año.

[*Item*] Ytem quatro çestos de axi en cada un año.

[*Item*] Yten quatro cargas de sal en cada un año.

[*Item*] Yten doze carneros de la tierra mas medio carnero en cada un año.

[*Item*] Ytem un cordero de las pasquas en todas tres pasquas en cada un año y quatro tomines de la resta del valor del cordero que se reparte entre todas tres partes. [*Al margen*: iiii tomines]

[*Item*] Yten por la parte del sebo que cabe a la tercia parte del dicho Pero Garçia por un año un peso de plata corriente.

[*Item*] Yten tres puercos en cada un año y mas dos pesos en plata corriente de resto de la tercia parte de dos puercos en el dicho año. [*Al margen*: ii pesos]

[*Item*] Yten doçe pieças de ropa de cunbi y mas una camiseta e media manta en cada un año

[*Item*] Yten doze pieças de ropa de abasca en cada un año.

[*Item*] Yten siete pieças de ropa de cunbi dándoles lana para ello y mas una camiseta en cada un año.

[*Item*] Yten por la terçia parte del repostero ques obligado a hazer les cave una manta y una camiseta de cunbi en cada un año dan lana el encomendero.

[*Item*] Yten dan lana al encomendero.

/f. 200v/ [*Margen superior izquierdo*: Lo que monta la terçia parte echo por quipos de los propios caçiques]

Siete pieças e una camiseta de ropa de abasca en cada un año.

[*Item*] Yten veinte e cinco hanegas de trigo en cada un año.

[*Item*] Yten cada un año noventa e nueve hanegas e quatro almudes de maíz.

[*Item*] Yten cada un año veinte e cinco hanegas de papas.

[*Item*] Yten cada un año hanega y media de quinoa.

[*Item*] Yten cada un año setenta e tres aves.

[*Item*] Yten cada un año veinte e cinco perdices.

[*Item*] Yten tres vigas y la tercia parte de otra e dos pesos quatro tomines quatro granos por ella.

[*Item*] Yten cada un año veinte e cinco magueyes.

[*Item*] Yten cada un año una silla y un tercio por la terçia parte de otra silla.

[*Item*] Yten cada un año un banco e dos tomines por la parte de otro que se reparte entre todas tres partes.

[*Item*] Yten por la parte de una artesa en cada un año dos pessos.

[*Item*] Yten cada un año quatro bateas chicas.

[*Item*] Yten cada un año quatro platos de madera.

[*Item*] Yten cada un año çinco escudillas de madera.

[*Item*] Yten cada un año tres cucharillas de madera de palo.

[*Item*] Yten cada un año quarenta e ocho pares de alpargates.

[*Item*] Yten cada un año çinquenta pares de ojotas.

[*Item*] Yten cada un año doçe costales de cabuya e dos tomines por la tercia parte de un costal.

[*Item*] Yten cada un año tres sobrecargas.

[*Item*] Yten cada un año siete soguillas de atar petacas.

[*Item*] Yten cada un año diez siletas e diez xaquimas e diez çinchas e diez cabestros.

[*Item*] Yten cada un año dos mantas de cavallo e dos mandiles todo de cabuya e por la terçia parte de dos mantas e dos mandiles un pesso en plata corriente.

[*Item*] Yten cada un año çinco ollas.

/f. 201r/ Y el todo y lo que cabe a la dicha terçia parte e ansi lo declararon los susodichos por la dicha lengua y no entra en esta parte los tributos que da la parçialidad de los indios orejones y esto declararon los suso dichos por la dicha lengua testigos Francisco Gomez e Joan Requexo estantes en esta çiudad e firmolo la dicha lengua Felipe Hernandez ante my Joan Romo escribano publico.

Al qual dicho traslado que de suso se haze my nombre sacado sacado [sic] según dicho es en esta ciudad de Guamanga a treinta días del mes de henero de mil e quinientos e setenta e dos años e fueron testigos a lo ver corregir e concertar Joan de Quiros e Pedro Geronimo el moço e Joan Requexo estantes en esta ciudad e por ende lo fize escrevir y escrivi e fize my signo a tal.

[*Signo del escribano*] En testimonio de verdad

Joan Romo
Escribano publico [*Rubricado*]
Tres tomines por hoja.
Digo que por esto y por el original de donde se saco e ante mi no lleve mas de doze pesos.

/f. 201v/

Al relator se le deven destos autos doze pesos.

No los a pagado ninguna de las partes en 20 de hebrero a quenta de Gadea.

«Pleitos en la Audiencia de Lima. Elvira y Pero García, vecinos de Guamanga, con Luis de Toledo, de la misma vecindad, y el fiscal, sobre la tercera parte de la encomienda de los indios angaraes». AGI, Escribanía 498A [1571-1577], f. 180r-201v.

El quipu que los indios de Parinacocha presentaron al licenciado Polo

Luis Miguel Glave

Esta pequeña historia encierra algunas de las claves para conocer mejor uno de los momentos álgidos de la transición colonial. Se trata de unos quipus que los indios de Parinacocha guardaban con el registro de lo que entregaron en oro y especies durante cinco años, entre 1545 y 1549, en medio de la guerra civil, cuando por orden de Gonzalo Pizarro fueron encomendados en Martín de Robles. El primer encomendero, Diego de Gumiel, fue ejecutado por Pizarro, al parecer por alguna intervención de Robles, quien vino a recibir en recompensa el repartimiento del finado. La vida posterior de Robles fue particularmente turbulenta, hasta que fue ejecutado por el oidor Diego González Altamirano por orden del virrey, cuando ya las rebeliones civiles habían pasado su punto más alto y parecía que había salido indemne a pesar de su comprometido protagonismo en una y otra (Platt, Bouysse y Harris 2006: 227-246). Su muerte fue parte de un objetivo político del virrey Marqués de Cañete por controlar el poder de la facción de algunos encomenderos. La viuda y la madre del difunto Robles reclamaron sus bienes incautados y por resarcir su honor perdido[1]. El oidor y el virrey buscaron todas las pruebas posibles sobre la falta de lealtad y los abusos cometidos por Robles. En ese contexto, los quipus fueron rescatados en 1560 para acusar de abusivo a Martín Robles. Quien tuvo a su cargo averiguar la veracidad de la denuncia fue el licenciado Polo de Ondegardo, entonces corregidor en Cuzco, a quien los indios llevaron su quipu. El que se encargó de hacer llegar la orden del virrey para que lo

[1] Por su propia declaración, debía de «tributos demasiados» a sus indios de Chayanta, la encomienda que ganó luego de la guerra, unos 25 000 pesos. Archivo General de Indias (AGI), Indiferente 1216. Los indios adujeron que pagaron de más en tributos respecto a la tasa de 1550. Hubo largo juicio, luego de la ejecución de Robles.

presentaran fue el cura del repartimiento, Luis de Olvera, uno de los que se arrogó el haber descubierto el movimiento llamado «Taqui Ongoy» entre los naturales de su curato en Parinacocha. Olvera acompañó la *memoria* que contenía el quipu con una carta personal al corregidor[2]. Por el interés del lugar y los personajes, el quipu trasciende la pequeña historia. Además, se suma al elenco de textos-quipu que la historiografía andinista va confeccionando (Pärssinen y Kiviharju 2004).

Los avatares de la vida económica y política de los naturales de Parinacocha que el quipu y su presentación nos muestran pueden ayudar a conocer lo que fue la experiencia política y cultural de esos pobladores andinos en el proceso de surgimiento de un nuevo Estado y una nueva sociedad coloniales. Presentaremos la manera en que los naturales se vieron inmersos en una compleja e intensa lucha de poder, que aprendieron e hicieron suya al unirle sus propias demandas.

Cuando el licenciado Polo recibió el quipu, poco más de una década había pasado desde que Robles dejó Parinacocha. Tres coyunturas se nos revelan con tonos grises a partir de la *memoria* y su presentación. Una, entre 1545 y 1549, es la que corresponde al registro propiamente dicho del quipu, los años turbulentos de la guerra civil, cinco años en que los indios fueron depositados por el «tirano» en poder de su entonces aliado Martín de Robles. La otra, entre 1554 y 1561, es la historia de la sucesión de la encomienda de Parinacocha y los conflictos políticos que acompañaron el debate sobre las encomiendas en general y su destino cuando Robles fue ejecutado y el encomendero sucesor, don Baltasar de Castilla, moría en medio del cruento inicio de otra guerra, dejando vacante su provincia y abriendo una sorda lucha por hacerse con sus recursos. El quipu se rescató y se presentó en ese contexto. La tercera es una proyección de esta situación y estos acontecimientos, hacia 1562 y 1566, cuando en esa provincia se descubrió la llamada enfermedad del Taqui Ongoy y fue denunciada una supuesta confabulación indígena contra el poder real.

1545-1549

¿Qué nos dice el quipu sobre la primera coyuntura? Aunque pocas, son relevantes las informaciones que nos trae el registro indígena de esos años. Por lo pronto, y si cabe, que Robles fue tan abusivo como pretendían su ejecutor Altamirano y el virrey Marqués de Cañete. No había tasa de tributos; la etapa de las tasas se inauguró justamente cuando terminó la guerra, con la presidencia de Pedro de la Gasca y las visitas que al propósito mandaron practicar el arzobispo Loayza, el dominico

[2] AGI, Justicia 470, transcrita en el anexo.

Domingo de Santo Tomás y un par de oidores que evaluaron las posibilidades y capacidades de los repartimientos del reino de acuerdo con nuevos principios impositivos que incorporaron las determinaciones reales de protección a los naturales. No sabemos lo que llevaba Gumiel, pero no sería más de lo que tomaba para sí el encomendero con quien compartía al grupo de los parinacocha, Alonso Álvarez de Hinojosa. Según el registro de encomiendas que quedaron al final de la rebelión, cada encomendero llevaba unos 10 000 pesos de buen oro (Loredo 1942). El quipu registra algo más, que no es poca cosa: 240 pesos cada semana en oro en polvo y «no en otra moneda», que son, cada año, en 52 semanas, 12 480 pesos. Así, los cinco años dieron un monto de 62 400 pesos.

Los parinacochas tenían minas de oro en sus tierras. En general, la zona noroeste del Cuzco, desde los chumbivilcas, aymaraes, pomatambos y parinacochas, era zona de oro en la cual los indios interactuaban de acuerdo a sus patrones andinos complementarios. Antes de la conquista, los ganados reales de los Incas pastaban en las tierras de Parinacocha y los pastores iban desde Aymaraes (Molleguaca), Caravelí y Atico, que formaron luego una encomienda. Por la zona de Caravelí se explotaban minas de oro como Chumilla y Chilpaca, movilizándose los naturales en el espacio entre Parinacocha y Atico; los de abajo por ejemplo, que al principio del período colonial mandaban *mitayos* a las minas de oro, luego dejaron de hacerlo y rescataron el preciado metal llevando comida a Chumilla (el centro más poblado de los aymaraes era Hanco, donde estaba la mina de oro) que trocaban con los Parinacocha que siguieron trabajando allí. Por otro lado, el curaca Laxa tenía indios mitimaes situados en Parinacocha y estos, a su vez, mitimaes en las quebradas de la yunga y costa que les correspondían hacia la zona de Chala (Galdos 1977: 55-80).

Esta activa economía complementaria de las provincias noroccidentales del Cuzco fue objeto de preciados repartimientos en la era inicial de la conquista. El oro fue el motor de ese interés. No deja de ser impresionante, por ejemplo, que al inicio de 1550, cuando tributaban a la caja real por vacancia del encomendero Diego de Urbina, los indios chumbivilcas entregaron al tesorero García de Melo 1800 pesos de oro en polvo que trajeron de cuatro semanas: dos de diciembre del año anterior y dos de enero. El 20 de febrero, Melo metió otros 900 pesos de oro en polvo que trajeron los mismos por dos semanas de enero. El 13 de marzo volvieron a traer 900 pesos de oro en polvo por dos semanas de ese mes, pues el de febrero se les dio de huelga[3]. Semejantes cantidades se regularon luego, pero hubo muchas formas

[3] AGI, Contaduría 1825.

por las que los encomenderos siguieron haciendo fortunas con los recursos de los indios.

Las cosas que además dieron, según el quipu, fueron casi las mismas que luego se regularon por las tasas: ganado, tanto pacos como carneros, sebo, lana, costales, guascas, cabestros y cinchas para jáquimas y sueltas para caballos, alpargatas, ojotas, mantas de caballo y lonas, que eran unas mantillas de algodón para mandiles de caballos. La sal era insumo importante para todo y, en el caso de la *memoria*, los indios recuerdan que se la daban al encomendero para hacer tocinos y perniles con cerdos que recién se estaban introduciendo en la economía doméstica. En especies agrícolas, destacaban el maíz y el ají que sacaban de sus tierras cálidas, a las cuales tenían acceso por la antigua economía vertical.

Las tasas moderaron los tributos pero solo relativamente. La que dieron Loayza, Santo Tomás y Cianca en 1550 redujo sustancialmente el abusivo pago de oro. La tasa obligó a los parinacochas a pagar 10 000 pesos en total, es decir, 5000 para cada encomendero, reduciendo a la mitad lo que se llevaba antes de las tasas, y mucho más a tenor de lo que Robles se apropió abusivamente. En esa primera tasa, además, los comisionados para la regulación dieron libertad a los indios para elegir si pagaban en oro o en plata. Pero, a la vez, las especies y los servicios eran tremendamente más elevados de lo que la *memoria* o quipu de Parinacocha registró en cinco años de guerra. La tasa anual en especies fue impresionante, como lo fueron todas las que dieron estos meticulosos «protectores» de los indios:

- 60 vestidos de lana, cuatro frazadas y dos toldos del tamaño que los solían dar y cuatro reposteros, seis cojines, doce mantas para caballos con doce mandiles todo en lana y doce arrobas más de ella puestos en casa del encomendero;
- dando lana cada año cien vestidos y dos paños de pared o en lugar de ellos si los encomenderos quisieren cuatro reposteros de tres varas en cuadrado puestos en casa del encomendero;
- 250 ovejas, machos y no hembras para que puedan criarlas y, en cada pascua de las tres del año, dos ovejas y dos corderos puestos en casa del encomendero y, si quisieren pagar la mitad en dinero, lo hagan por cuatro pesos;
- 14 arrobas de sebo cada seis meses, la mitad en casa del encomendero;
- cada año pasado el primero que se contaba desde que la tasa fuere notificada, 60 puercos de año y medio para arriba y no los dando darían por cada puerco una oveja o por cada oveja cuatro pesos de ley perfecta;

- cada seis meses, 500 gallinas, la mitad hembras y, cada tres, sesenta pares de perdices todo puesto en sus tierras;
- cada semana, fuera de cuaresma, 50 huevos y, en la cuaresma, cada semana 200 en sus tierras;
- cada seis meses, 150 mates de los que solían dar puestos en el Cuzco;
- cada año, doce sillas de espaldas puestas las seis de ellas en el Cuzco y, así mismo, 24 bateas medianas y seis grandes de madera puestas las 20 de ellas en el Cuzco y lo demás en sus tierras;
- cada año, 50 maderos de 20 y 25 pies de largo cada uno y 300 magueyes todo puesto en sus tierras;
- cada seis meses, 20 cargas de sal en sus tierras;
- cada mes, 35 cargas de carbón de arroba cada una en sus tierras;
- cada año, 2000 fanegas de maíz y 300 de trigo y 200 de papas y chuño, todo puesto en sus tierras;
- cada año, 2000 cestillos de ají del tamaño que solían dar puestos los 1200 en Cuzco y los demás en sus tierras;
- cada seis meses, 50 costales con sus sogas y cien pares de alpargates y otros cien pares de ojotas y quince sogas para lazos y sobre cargas de cinco brazas cada una y de jáquimas con sus cabestros y cinchas con sus látigos de cordel y sueltas de cada cosa de estas 30, todo de cabuya y puesto de todo la mitad en casa de los encomenderos en la ciudad del Cuzco y la otra mitad en sus tierras[4].

No detallaremos aquí lo que además debían dar por servicio en las casas del encomendero, arrieros para el transporte y trabajo en las chacras que los encomenderos tenían en los alrededores de la ciudad y en el cuidado de sus hatos de ganado. Mientras, los quipus de 1545-1549 hablaban de solo 8000 fanegas de maíz frente a las 10 000 que resultaban en igual período con la tasa moderada. Además, la primera tasa ya consideraba trigo, fuera de papas y chuño. El ají, apreciada mercancía agraria desde un inicio, estaba marcado en 2000 cestos anuales por la tasa, cuando en cinco años del tiempo de Robles pasaron apenas de quinientos.

Lo que el quipu ofrece, además, es alguna información histórica. Distingue entre lo que dieron a Martín o a su hermano Antonio, quien murió en los años de la

[4] AGI, Justicia 473.

guerra. Nos dice dónde le dieron a Robles los animales, de manera que sabemos lo que recibió antes de la llegada de Gasca y luego, cuando se pasó al bando del rey, un cambio que Gasca apreció mucho por la influencia que tenía. Es notable el número de piezas de calzado que hicieron para darle a Robles en esa época de movilizaciones humanas para la guerra. En este rubro el quipu registra una cantidad mucho más abultada que la tasa.

Los encomenderos acostumbraron tener agentes que vivían en el territorio de su repartimiento, gente que recogía el tributo y lo administraba. En el caso de Robles, quien hizo ese papel fue un tal Villasana, como registra por información histórica el quipu. Recibió casi trescientas ovejas y pacos para su alimentación en el tiempo que estuvo en Parinacocha y sal para hacer jamones. Pero más allá de su alimento, Villasana cobró el tributo y gestionó el calzado, los animales, los aditamentos de las cabalgaduras y otras cosas que sin duda tenían que ver con los desplazamientos de la guerra, en el bando en el que estuviera su señor.

Sabemos que Villasana estaba efectivamente en Parinacocha; residía en Chumbre —que con Chiara y Pause eran las cabeceras más importantes del grupo— y no solo cobraba los tributos para Robles sino que también lo haría para Hinojosa, el encomendero de la otra mitad del repartimiento. Su presencia en la zona no se limitó en ese tiempo a la de un agente económico de los encomenderos. Hinojosa, que estaba al mando de las finanzas del Cuzco con aceptación de Gonzalo Pizarro, le pidió que le diera aviso si sabía de gente de Centeno por los alrededores que pusiera en peligro la plata que se transportaba. Como consta en una carta que Gonzalo Morales escribió a Gonzalo Pizarro desde Nazca el 18 de mayo de 1547, Villasana tenía espías indios, que serían parinacochas, quienes le avisaron de aquella presencia, aunque limitada por encontrarse con dificultades para atravesar un río y alcanzar la caravana de la plata (Pérez de Tudela 1964: I, 277).

1554 y 1561

Si estas son algunas de las cosas de que nos informa el quipu, más son las que nos ofrece la presentación del mismo. Tenemos, además de la *memoria*, una real provisión, unas cartas y unas declaraciones de los portadores de las cuerdas indias. La información que otorgan es igualmente preciosa.

Descontemos lo que ya en el análisis de los quipus hemos detectado: que la acusación del virrey y del oidor contra Robles, por lo menos en este caso, era solo relativamente cierta. Llevó mucho oro, sin duda, pero el monto de energía y recursos campesinos de los que se apropió no era del todo exorbitante en esa

era de poder descomunal de los encomenderos. Los moderadores de los tributos establecieron una primera tasa cuya conversión en valor la hace tan elevada como lo que se llevara Robles en oro en polvo. Los encomenderos de Parinacocha, Alonso Álvarez Hinojosa y Baltasar de Castilla, manejaban servicios, trabajo, especies agrarias, animales, insumos y productos varios que podían además negociar con los naturales para intercambiar en uno u otro de acuerdo a sus intereses. Castilla era uno de los dos hijos del Conde de la Gomera que pasaron al Perú. Baltasar estuvo activamente con Gonzalo Pizarro hasta que, en Panamá, tornó al bando real y, por su participación, recibió en premio Parinacocha. Una alianza se estableció entre ambos encomenderos. En la práctica, se trató de una sola encomienda, a tal punto que, muerto Baltasar, su hija, habida en una princesa Inca, fue poseída por Hinojosa (Decoster 2002: 260); con ella tuvo varios vástagos (Glave 2009: 190). Don Baltasar tenía todavía más pretensiones, pues había gestionado y obtenido licencia para pasar a España a pedir mercedes sin que viera peligrar la posesión de sus indios por no estar presente[5]. Pero la muerte lo sorprendió al inicio del nuevo alzamiento de Hernández Girón. En cuanto al otro encomendero de Parinacocha, aunque la tasa de 1557 estableció que la descendencia de Hinojosa tendría la encomienda en segunda vida si se casaba, el viejo encomendero no contrajo matrimonio con doña Constanza de Castilla[6]. Así, esta o algún hijo perdieron la herencia de la encomienda. Sola la noble Inca, fue desposada por el príncipe don Alonso Tito Atauche y debió enfrentar el abusivo juicio que el virrey Toledo le llevó adelante a su marido acusándolo de desleal.

Muerto Castilla, las ruedas de la transmisión de las encomiendas se pusieron en marcha. En momentos álgidos, tanto antes de la guerra como luego, los matrimonios con encomenderas viudas y los trueques de repartimientos eran un arma política. Pedro de Villagra o Villagrán era conquistador de Chile y salía de unas conflagraciones complejas. Retirado Villagra del escenario del conflicto, su matrimonio con Beatriz de Figueroa, viuda de Rodrigo de Pineda, fue promovido por el Marqués de Cañete que tenía proveído a su hijo García de Mendoza por gobernador de Chile. Para que Villagra no regresase allí, lo casó con la viuda que tenía en sucesión el repartimiento de Yanahuara. Renunciando la viuda y el nuevo marido a Yanahuara, como el propio Villagra a sus indios de Chile, el virrey le daba la mitad de Parinacocha, con promesa de darle la otra, que tenía Hinojosa, a quien

[5] AGI, Lima 567, lib. 7, f.387r-387v.

[6] AGI, Lima 110, se anota que la disfrutaba por dos vidas «casándose y sino fenece».

le daría otro mejor para que a su vez lo dejase. Una jugada de ajedrez. Pero el virrey no cumplió su promesa, dejando en la estacada al pretendiente (Anales 1901)[7].

Como ocurría con esos matrimonios que eran acuerdos políticos y económicos, en 1557 se hizo el trueque entre la encomienda de la viuda y la de Parinacocha. En ese momento, era oidor en Lima Hernando de Santillán, tío de Beatriz. En 1564, cuando Villagra protestó por una pensión que como veremos pesaba sobre su encomienda, en la corte lo representó justamente Santillán, quien había viajado en delicada posición política a sus propios negocios. Testigo fue el secretario Pedro de Avendaño, que era encomendero de los lucanas. Esas relaciones ventajosas, lo mismo que la época en que le fue concedida la encomienda, no pasaron desapercibidas al fiscal del Consejo. En 1555, habían quedado suspendidas la concesiones de encomiendas en vista de la propuesta hecha llegar por los encomenderos de que estas se vendieran a perpetuidad. Además, solo un año antes se habían terminado las guerras de encomenderos con la derrota de Hernández Girón. Por esto, las encomiendas que concedió el Marqués de Cañete, entre ellas la de Villagra, fueron suspendidas por los comisarios de la perpetuidad en 1561. Luego de la apelación de Villagra, la encomienda le fue restituida unos meses después el mismo año.

Entre 1557, cuando entró en Parinacocha, y 1561, cuando tomó posesión por restitución luego de la suspensión de mayo de ese año, Villagra sabía de la precariedad de su merced pues, en octubre de 1556, había quedado pendiente la encomienda por si la tomaba Guillén Peraza de Ayala, Conde de la Gomera, en remuneración de los servicios de su hijo el fallecido Baltasar de Castilla. Solo en 1560, el conde hizo dejación de su opción por estar viejo y aceptar otro medio de compensación.

La cédula dada a Villagra, quien compartía la mitad con el otro encomendero, Alonso Álvarez de Hinojosa, incluyó un capítulo de rebaja y retasa. En ese año, se practicó una visita al repartimiento. Por eso, entre enero y febrero, en que recibió la noticia de la encomienda, y junio, en que su personero Pedro de Baçaes «tomó posesión» de otro personaje de nuestros documentos, el curaca don Juan Chancavilca, no estaba determinada la tasa ni se tenía claro lo que había de cobrar de tributo. La primera tasa de 1550 estaba en vigor, pero uno de los caciques, don Miguel, protestó «diciendo que están tasados excesivamente y que por su

[7] Esta publicación incluye una «Historia de la civilización de Araucania». Habla de la guerra en la que son derrotados los Villagrán. A Pedro lo llevó a Lima Jerónimo Costilla comisionado para acabar con los conflictos, p. 24. Da como referencia los *Documentos inéditos*… de José Toribio Medina, Vol. 13, titulado «Valdivia y sus compañeros», p. 321.

imposibilidad no pueden cumplir con sus tributos», por lo que el virrey concedió la revisita y emitió provisión de retasa ese año 1557. Aunque se mantuvo el monto en metal precioso, las cantidades de especies disminuyeron sensiblemente: la mitad del ají, un 20% menos del maíz, algo similar en el caso del trigo y la mitad de las papas. Pero poco después, el virrey anotó que los pesos de la tasa los querían pagar en plata y no en oro, aunque como sabemos, tenían las minas de este metal en sus tierras, mientras que para conseguir la plata mandaban indios al Cuzco, al Collao y a otras partes a ganarlos. Para proveer remedio en esto, y «vista cierta información que el corregidor del Cuzco hizo por mi mandado sobre este negocio y su parecer», les mandó que, en adelante, en lugar de los 10 000, pagasen a sus encomenderos 9000 en oro de valor de 450 maravedís y no en plata. Todavía habrá que ver la razón por la cual los indios no querían seguir pagando en oro y por qué la autoridad les conminó, haciendo una rebaja, a que lo siguieran haciendo.

Los curacas del repartimiento que figuraron en los documentos de la época fueron don Alonso Pomacallo de Chiara, el principal, y don Juan Chancavilca, quien luego será el que encabezará a todos, ambos sujetos a Chuquillamoca o Suchillamo, como se le denominó desde la primera cédula de encomienda a quien la *memoria* ya llama don Francisco, por lo que suponemos se había bautizado. Los de la otra parcialidad fueron don Miguel y don Diego de Pause[8].

No eran estos principales los que iban a Cuzco para entregar los tributos; en 1552, estaba quintando oro don Hernando y, en 1554, entregó el tributo don Gaspar, quien fue el que más repetidamente estuvo en Cuzco en menesteres tributarios, por lo que podemos suponer era el quipucamayoc mayor. El corto período durante el cual la encomienda estuvo vaca y los indios tributaron a la caja real ofrece otra interesante información sobre Parinacocha.

La tabla de los tributos de indios vacos que cobró la caja real en 1555 y 1556 empieza con los tributos de los indios de Parinacocha. Tan pronto murió don Baltasar el 24 de noviembre de 1553, comenzaron a cobrar los tributos de acuerdo a la tasa[9]. Lo menudo del proceso aparece en estas prolijas cuentas que debemos al tesorero García Melo. Era don Gaspar quien aparecía pagando sus tributos por tercios en dinero. Pagaban 5000 pesos de tasa anual en tres tercios que comenzaron a correr desde el 26 de febrero de 1554. La partida del 19 de marzo de 1555 señala que don Gaspar pagó 1521 pesos y un tomín. El resto para completar el año se había pagado así: el 2 de noviembre de 1554, don Gaspar pagó 3167 pesos 5 tomines,

[8] AGI, Justicia 473, Justicia 437, 2.

[9] AGI, Contaduría 1824, c. 4.

unos días después se anotó que a Simón de Ortega «se le alcanzaron de lo que había recibido de los tributos de los dichos indios» 311 pesos 2 tomines[10]. Habían puesto un cobrador, pero al parecer, el propio Gaspar estuvo en Cuzco entregando dinero. Ese mismo día, Gaspar había entrado en la fundición oro a quintar por el monto que el tesorero registró. Debían todavía los indios en lo que cabía al rey, desde el 24 de noviembre de 1553 (cuando murió el encomendero) hasta el 26 de febrero de 1554 (en que se cumplió un tercio), 1256 pesos y siete tomines, «los que no se han podido cobrar a causa de las alteraciones pasadas y revolución de Francisco Hernández Girón». No se pudieron «poseer» los indios hasta después de dada la batalla de Pucará en que «se poseyeron» pero, aunque se les había pedido que pagaran, no se había podido cobrar de ellos. Con todo, luego, el 6 de abril de 1555, el tesorero se hizo cargo de 1256 pesos 7 tomines de los caciques de Parinacocha, que son los que la partida anterior anotó como deuda.

En 1555 ya los Parinacocha estaban pagando regularmente lo que correspondía a su tasa. El 19 de abril, se hizo cargo de 707 pesos y cuatro tomines en que se vendieron las cosas que trajeron en cuenta de lo que debían de sus tributos desde que murió don Baltasar hasta el 26 de diciembre de 1554. Igual que con el dinero, se anotó que se ajustaría lo que debían porque no se pudo averiguar por las alteraciones. El 12 de julio se hizo el ajuste y se ingresaron 1666 pesos y seis tomines que correspondían a las cosas que debían desde que vacaron hasta el 26 de junio de 1555. El cacique que trajo el tributo fue don Gonzalo. Además, ajustaron lo que los oficiales vendieron de las cosas que trajeron. Por ejemplo, un par de sillas que compró Gaspar de Sotelo a tres pesos. Los 194 cestos de ají se vendieron a 44 pesos a Francisco de Sansusti. En las cuentas, constó que se descontaron a los indios lo que dieron para sus mantenimientos, en ovejas, al licenciado Monjarraz, quien era comisionado de Lima para castigar a los alzados y ocupó el puesto de teniente corregidor en Cuzco.

El 4 de enero de 1556, pagaron 1500 pesos en cuenta de 2500 que debían por seis meses cumplidos el 26 de diciembre del año anterior, que era la mitad de los pesos de oro que por un año estaban obligados a pagar y, aunque por la tasa estaban obligados a pagar por tercios, los caciques pidieron que lo querían pagar en dos mitades. En este caso, nuevamente se vieron envueltos en finanzas del Estado, pues los mil pesos que faltaban de su tasa los cobró Gonzalo de Torres Chávez, juez de comisión de la Audiencia «para castigar a los de la opinión de Girón», por virtud

[10] AGI, Contaduría 1825.

de una provisión para pagar su salario de tributos vacos cuyo traslado y carta de pago dio a los caciques.

El 28 de enero se ajustó una cantidad de cosas que valieron y se vendieron por 935 pesos y cinco tomines, principalmente 1201 fanegas de maíz vendidas a seis tomines cada una, además de perdices, bateas, sillas, costales, maderos, magueyes, cargas de sal y carbón, que debían los indios puestos en sus tierras y pertenecían a SM desde que vacaron hasta el 26 de junio de 1555. Anotó el tesorero que, además, debían puestas en los pueblos por la tasa otras 333,5 fanegas de maíz, que se descontaban pues se habían dado en Cuzco por orden del mariscal Alvarado a la gente de guerra. Por otro lado, 48 fanegas se dieron a Paulo Castrovi (también Paulo Castrobi), el siguiente comisionado puesto para colectar los tributos en los pueblos, para sus alimentos. Finalmente, no se consignó el ají correspondiente al período, que era de 621 cestos, que los debía el otro encomendero, Alonso de Hinojosa, los cuales se le dieron por un tomín y grano que sumaron noventa pesos, cuatro tomines y seis granos que posteriormente pagó Hinojosa.

El mismo 28 de enero de 1556 se anotó que se hacía cargo de 321 pesos y siete tomines que valieron y se vendieron cosas que pagaron los indios con las que completaron todo lo que debían hasta el 26 de diciembre de 1556, cuando se cumplió el medio año que corría desde el 26 de junio de 1555. Todo el menudo de ropa, jáquimas, sillas, frazadas, mantas, alpargates, ojotas, costales, sebo y algo de ganado lo compró un Juan de la Moneda. Se anotó, además, que otras ovejas se dieron a Monjarraz y Castrovi, añadiendo que había acuerdo para poner hombres que recojieran el tributo y contrato con Castrovi en este caso.

El 11 de julio, pagaron los 2500 restantes, que también dio don Gaspar. El mismo día, la caja se hizo cargo de lo que valieron las cosas del tributo del año cumplido el 26 de junio, que sumaron 1901 pesos y tres tomines. Distinguió en esta oportunidad cosas que «trajeron» y otras que se dieron o pusieron en sus tierras. El 28 de enero de 1556, se pagó a Pablo Castrovi trescientos pesos por un año que sirvió en recoger y traer los tributos de Parinacocha, el cual comenzó a correr el 20 de diciembre de 1554 y se cumplió al año siguiente. Castrovi recibía, además, sal, chuño, papas y trigo. Un repostero que llevaron los indios a la ciudad se quedó para la mesa de la fundición. El ají lo trajeron; eran 560 cestos, de los que se le dieron diez al pregonero y los demás se remataron a Pedro Maldonado en tres tomines que montaron 206 pesos y dos tomines y quedaban a deber todavía cuarenta cestos de la tasa cumplida el 26 de junio. Mientras que cuatrocientos cestos de ají que se dieron en sus tierras se remataron en Diego Rodríguez a un tomín.

En este tiempo, aunque la tasa las consignaba, no hubo hechuras de ropa porque los indios no quisieron devengarlas en dinero. Tampoco se les pudo dar lana porque no se encontró por las alteraciones.

El 12 de enero de 1557 se hizo cargo de 3369 pesos, que pagaron en dinero y por las cosas que se vendieron, que cabían a medio año cumplido el 26 de diciembre pasado. Aquí la cuenta junta los dos rubros: 2500 fueron en dinero. El siguiente asiento fue del 1 de septiembre de 1557 por 828 pesos, un tomín y seis granos que valieron los tributos de los indios desde el 26 de diciembre de 1556 hasta el 11 de enero de 1557, solo dieciséis días, cuando fueron encomendados en Pedro de Villagra.

Este trasiego de productos, negociación de los mismos, sus ventas, pagos y conmutaciones, el quintar el oro o marcar la plata, descontar adelantos o participar en pagos a comisionados oficiales y cobradores, muestra una fluida trama en la que los indios participaron a no dudarlo con igual prolijidad que la del tesorero y sus contadores; en su caso usando sus quipus, con los que registraban los tratos y entregas, las deudas y los pagos. Los naturales no eran ajenos a los vaivenes de la guerra, a la presencia de jueces, de oficiales reales, de mercaderes interesados en las cosas que entregaban y no consignamos aquí, a quienes se acercarían a ellos para tratar directamente sobre su trabajo, sus animales y productos. En ese contexto se produjo la encomienda de Villagra.

Aunque, como hemos visto, el tesorero Melo dejó de anotar tributos vacos el mismo día de la fecha de la encomienda, aparentemente no le fue fácil entrar en ella al nuevo encomendero, algo debió haber estado pasando. No estaba en Cuzco y debió conceder un amplio poder para que tomaran posesión por él, sirvieran su residencia y pusieran los elementos necesarios para recabar los tributos y administrar la encomienda. El primer poder que para ello dio Villagra lo otorgó en Lima el 13 de enero de 1557 a favor, nada menos, que de su par en el repartimiento, Alonso Álvarez de Hinojosa, acompañado de Antonio de Quiñones y Diego de los Ríos, quien a la postre fue el que se presentó el 16 de febrero de 1557 pidiendo la posesión[11]. El corregidor no celebró la ceremonia formal de hacerlo entrar en posesión, pues adujo que, por orden del virrey, se estaba practicando la visita del repartimiento. Cuando terminara, la obedecería como estaba mandado. Qué hizo que Villagra al poco cambiara de apoderado, no lo sabemos, pero el 22 de marzo de 1557 otorgaba su nuevo poder a Lorenzo de Salduendo. Villagra estaba entonces en Huánuco. Salduendo, que era escribano, no tenía la misión de montar

[11] AGI, Justicia 437, 2, f. 138r-138v.

la empresa del encomendero; solo se limitó a presentarse en Cuzco y a sustituir el poder a favor de Pedro Baçaes y Juan Morales. Finalmente, Baçaes tomó la posesión e hizo residencia en la encomienda que tenían en Cuzco Villagra y su mujer. Pero, aunque lo presentó en Cuzco el 2 de junio de 1557, tuvo que seguir esperando hasta el 30 de junio, cuando hizo instancia al corregidor diciendo que la visita estaba hecha y pidió que este por fin le diese posesión. El corregidor convino en que así se hiciera y se la dio, esta vez de don Juan Chancavilca y, en su nombre, de los demás principales.

Villagra no parece haber hecho residencia en Cuzco y ya vimos que, además, pendía de un hilo su merced por el interés del Conde de la Gomera. No podemos saber lo que pudo hacer en cuanto a la cobranza de sus tributos en esos primeros años de su encomienda. Lo cierto es que al poco se la quitaron. La merced de encomienda le fue librada en 1557, pero el Conde de Nieva y los comisarios, en virtud de sus poderes y los debates sobre las encomiendas, los cuales incluyeron orden de suspender el dar indios vacos al Marqués de Cañete y la cancelación de las encomiendas que otorgó, se la quitaron por tres meses —99 días anotó el tesorero Melo— y le dieron otra cédula en que lo repusieron en su posesión el 19 de julio de 1561, pero debía reconocer una imposición de 1500 pesos para la caja real en los que tenía interés un beneficiado llamado Martín Ruiz de Marchena. El 23 de agosto de 1561, siendo corregidor Pedro Pacheco, el propio tesorero García de Melo, por poder, hizo presentación de la provisión. Luego de largo pleito en el Consejo, por sentencia dada en Madrid el 7 de diciembre de 1566, se revocó esa imposición y se dejó que gozara el repartimiento como antes. Cuando Villagra retomó su encomienda, había en Cuzco un serio conflicto político entre los encomenderos y los residentes sin indios, además de una agitación de los caciques que querían contradecir la perpetuidad.

En esas condiciones, es improbable que se pudiera establecer una nueva presencia de encomendero y la cobranza de los tributos debió sufrir alteraciones. En los libros de la contaduría del Cuzco, se anotaban los quintos del oro y la plata que se ensayaban y marcaban en la fundición. Los caciques de los repartimientos, especialmente los que tributaban a la Corona, dejaron registrado su paso por allí. Don Gaspar y don Gonzalo, los dos quipucamayos que declararon el quipu que se entregó al licenciado Polo, junto con Chancavilca y Chuquillamoca, que eran los curacas, eran también los que pagaban el tributo y llevaban los metales a quintar. Solo una vez, el propio Alonso Pomacallo, uno de los principales, acompañó a don Gonzalo en enero de 1557. Siempre las cantidades que llevaron a la fundición coincidieron con lo que pagaron en metal o, por lo menos, se anotaron entradas

en fechas cercanas o las mismas en que se pagó a la caja real. Entre principios de 1555 y enero de 1557, se hicieron nueve cargos en el libro correspondientes a Parinacocha. Pero entre enero de 1557, aproximadamente cuando se concedió la encomienda a Villagra, y finales de abril de 1561, más de cuatro años después, no hay ningún registro de este repartimiento. Entonces, apareció un tal «Marcos, indio» en el único año en que se quintó más plata que oro, lo que coincide con ese afán que la retasa del virrey anotó y pretendió corregir, pero como se ve sin lograrlo. Es un buen indicador. No quiere decir que no se pagara tributo ni que solo se usara metal ensayado y marcado, pero lo cierto es que los recursos de los parinacochas comenzaron a transitar por otros carriles de la economía regional. Es muy probable, pues, que Villagra tuviera más de un problema para hacerse con su encomienda eficientemente.

Como se dice, «a río revuelto…». Alguien estaba haciendo un buen negocio en ausencia del encomendero. En ese contexto, es explicable el denodado interés que tenía uno que vivía entre los indios por mantenerse en ese pingüe destino y en posición privilegiada. Se trataba del clérigo nombrado cura por los oficiales, Luis de Olvera.

Había tenido ya un buen recorrido eclesiástico en Lima y andaba en Cuzco buscando una posición cuando obtuvo de los oficiales reales la provisión como doctrinero de Parinacocha. No fue el primer sacerdote que entró en el repartimiento con salario de los oficiales del rey. El primero fue el padre Alonso Díaz Dávila, quien sirvió el cargo por diez meses y 28 días y estuvo doctrinando a los indios desde enero de 1554. Lo siguió a partir de enero de 1555 el padre Juan de Arévalo, quien sin embargo estuvo dos meses ausente de su doctrina, por lo cual resolvieron en Cuzco darle recambio. Olvera obtuvo su nombramiento desde el 15 de enero de 1556. Si las cosas continuaban como hasta entonces, el destino no era para un tiempo muy prolongado, pero no fue así.

El salario de todos los curas que proveía el tesoro real estaba establecido en 450 pesos, vino y cera. El 10 de enero de ese año de 1556, se pagaron 37 pesos a un mercader por una botija de vino y seis libras de cera que se le dieron al padre Luis de Olvera para administrar los sacramentos, en cuenta de tres arrobas de vino y una de cera que se le entablaron cada año. Olvera se fue con su vino a Parinacocha y, a diferencia de sus predecesores, empezó una larga andadura llena de conflictos.

El salario del doctrinero no era algo muy relevante; lo que recibía en el terreno podía ser más, tanto por lo establecido por la tasa para el cura como por lo que de sus granjerías podía obtener. La tasa señalaba que los indios debían darle cada mes

dos fanegas de maíz, una de trigo y otra de papas y chuño y dos ovejas; cada cuatro meses un puerco o, en su lugar, una oveja y una carga de sal y dos cestillos de ají y cada semana ocho gallinas y perdices, la mitad hembras y, los días de pescado, cada día doce huevos y algún pescado si lo hubiere en sus tierras y cada día un cantarillo de chicha y leña para quemar y hierba para su cabalgadura. No estaba mal, pero no era eso lo que haría que Olvera moviera cielo y tierra para quedarse. Es un buen indicador el saber por ejemplo que, poco después de salir de Parinacocha, el padre Arévalo metió a quintar, el 31 de diciembre de 1557, tres tejos de oro de ley de 21 quilates y dos gramos que pesaron 3944 pesos, así como otro tejo de ley de veintiún quilates y un gramo que pesó 1400 pesos, que reducidos todos a pesos de buen oro valieron 4716 pesos y siete tomines[12]. Hay que recordar que la parte sustancial del tributo del repartimiento se pagaba en oro en polvo que se laboraba en viejas minas del Condesuyo cuzqueño. No tenemos por qué pensar que Parinacocha fuera un destino más provechoso que otros (todo dependía de la habilidad del doctrinero y de sus intereses), pero sin duda que mala posición no era y por eso estaban tras ese lugar el nuevo encomendero, los dominicos, como veremos luego, y varios clérigos. Olvera tuvo mucho tiempo como para afianzar su presencia y conocer muy bien la región.

1562-1566

El 27 de noviembre de 1562, Olvera pidió a Gonzalo Domínguez, nombrado cura y vicario en Parinacocha, una certificación de sus méritos y sus destacados servicios como cura en el lugar durante seis años y ocho meses. Es curioso el documento; el cura le pidió al recién llegado que diera constancia de una larga actuación de la que no podía haber sido testigo. Lo cierto allí es que Olvera dejaba la doctrina exactamente en el momento en que Domínguez le extendía la certificación. Seguramente por el propio testimonio de Olvera, Domínguez certificó especialmente la actividad extirpadora del cura saliente. No era algo sorprendente que se encontraran ritos y costumbres antiguas y vedadas para una población que se debía convertir a la «santa fe católica». El documento que publicamos muestra que dos de los portadores del quipu de Parinacocha al corregidor Polo —Chilchilla y Supacalde— que juraron su testimonio «según su ley y costumbres», no habían sido todavía bautizados. Sin embargo, la gran basa de la certificación que Olvera exhibió luego, cuando fue capitulado en el concilio de Lima, era que se había erigido en gran defensor de la fe con un impresionante récord: «destruyendo los ídolos y adoratorios y demás fuerzas que el demonio tenía en la dicha provincia que según parece por sus libros,

[12] AGI, Contaduría 1825, libro de 1556-1559.

razón y cuenta que de ello tuvo haber destruido setecientas guacas que son ídolos principales sin otros 8000 y tantos ídolos de diversas opiniones que quemó y haber corregido y quitado de su oficio de idolatría a ciento veinte sacerdotes del demonio y haber extirpado todas las costumbres que los dichos naturales de su antigüedad usaban»[13]. No solo fue, pues, por un posible interés económico que el cura quería permanecer allí; había hecho una labor que, en su momento, podía ser exhibida como un mérito para obtener mejores posiciones y destinos.

Al dejar su curato, no quedó desubicado Olvera, pues en diciembre, cuando hizo autenticar en Huamanga el papel que guardaría para sus probanzas futuras, estaba como beneficiado de la iglesia mayor de esa ciudad. Había salido de su puesto contra su voluntad. Dos años antes, había escrito al corregidor Polo de Ondegardo en Cuzco pidiéndole que intercediera por él frente a las gestiones que contra su presencia en el lugar hacía el flamante encomendero, Pedro de Villagra, quien recibió la merced un año después de que Olvera fuera nombrado por los oficiales reales del Cuzco que manejaban los tributos como vacos. Villagra no era un encomendero de pocas ambiciones y el repartimiento que le tocó, si hubiera logrado unificar a todo el grupo de Parinacocha, hubiese sido realmente de los más importantes. Para «entrar» en sus indios, tenía que vencer cualquier cortapisa, como por ejemplo, un doctrinero arraigado al que no conocía ni manejaba. Los documentos que ahora publicamos y que acompañaban el quipu muestran que, en 1561, Olvera estaba moviendo sus hilos para quedarse y llevaba adelante pleito con Villagra, probablemente por su salario, ya que desde la encomienda los oficiales dejaron de pagarle. La explicación de que pudiera quedarse cuando era el encomendero el que se encargaba de poner el cura estará entre las dificultades que hemos reseñado tuvo Villagra para entrar en Parinacocha, pero una justamente fue la presencia del cura. Así se entienden las palabras que le escribía al licenciado Polo pidiéndole «entienda la culpa que no tengo, siendo necesario vuestra merced informe como caballero que es y señor mío muchos años ha que confió en mi vivir que no se hallara por donde justamente deba ser perturbado pues soy tan conocido en el reino que ninguno habrá de quien vuestra merced no se pueda informar» (ver Anexo).

Aunque Olvera dejó su doctrina en 1562 cuando Villagra obtuvo la reposición del repartimiento, como hemos visto, logró ser repuesto varios años más en ella. Es posible que Olvera lograra regresar a Parinacocha nombrado por el provisor Esteban Villalón, poderoso clérigo que gobernó la sede vacante y estuvo a la

[13] AGI, Lima 316.

cabeza de la iglesia cuzqueña por una década (Glave 2010). Luego de su curato en Parinacocha, Olvera fue notario y estuvo en el cabildo eclesiástico en el que mandaba el provisor Villalón. Este y los prebendados del cabildo cuzqueño, con la activa participación de Olvera, se enfrentaron con el arzobispo Loayza, que pretendía recuperar influencia en ese poderoso obispado luego de que lo dejara el obispo Solano. Los pormenores del concilio de 1567 coinciden con este enfrentamiento también, y entonces más de uno estaba interesado en acusar de algo a Olvera.

Esos años en que logró quedarse, a pesar de la oposición del encomendero, fueron de una crispación local enorme. Según su propio testimonio, hacia 1564 «descubrió» allí el Taqui Ongoy[14]. En 1567, tuvo el incidente de la sanción del arcediano Toscano luego de la denuncia de los indios que llegó hasta el concilio (Ramos 1992: 160). Por entonces también se enfrentó con los dominicos, quienes querían fundar una casa en la provincia contra los deseos de la sede vacante de Cuzco[15]. Solo al año siguiente dejó el curato y pasó al Cuzco y siempre se quejó de haber quedado muy «arruinado» por los sucesivos pleitos que enfrentó siendo cura allí[16]. Ya se entiende que Villagra alentara todos los actos y personas que pudieran sacar a Olvera de su repartimiento, como cuando, durante el concilio de Lima en 1567, los curacas del repartimiento le pusieron causa de capítulos por los que terminó sancionado. Todavía en 1568, una escritura que ha recogido H. Roy (2010) nos revela el pleito entre el cabildo eclesiástico y los oficiales reales,

[14] Quien le atribuye el «descubrimiento» es Cristóbal de Molina en la última y añadida parte a su *Ritos y fábulas de los Incas* (1989 [1575]: 129). Pero tanto Molina como Olvera declararon en la *Información* de Cristóbal de Albornoz de 1577, dándole a este el crédito del descubrimiento. Olvera sin embargo dejó sentado allí su propio mérito, fechándolo en 1564, aunque ya había quedado expresado en la certificación datada en 1562 que citamos anteriormente, cuando no habla explícitamente de la enfermedad (Millones 1990: 177; véase también Guibovich 1991: 219).

[15] Lassegue analiza la fundación y sus fuentes solo hablan de un «incendio» en 1568, aunque sí anotan la contradicción de la sede vacante (1984: 495), mientras Varón, sobre la base de otras fuentes, recoge que Olvera se encargó de derruir por encargo del provisor Villalón el primer intento de fundación en 1567 (1990: 399). Varón equivoca aquí el nombre de Chiara con Chala; lo mismo se hizo en el documento transcrito por Lassegue.

[16] En 1570, declaraba que la notaría y secretaría de la iglesia «se la dio el cabildo atento a ser antiguo en este obispado y tener en él muchos méritos y haber trabajado mucho en él y padecido mucho por la jurisdicción y autoridad de esta iglesia que es muy público y que es verdad que el dicho provisor le proveyó en el curazgo de esta santa iglesia con el cual anda aneja la parroquia de San Blas atento a que está pobre y necesitado con los pleitos que ha tenido y que entiende de estos señores que si otra cosa más hubiese que darle se la darían porque en su persona hay uso para ello». AGI, Lima 313.

apoyados por los indios del repartimiento, que pedían ser ellos quienes nombraran al cura y no el provisor del obispado.

Además del cura Olvera, un personaje de nuestros documentos que tuvo una presencia certificada en los sucesos posteriores a la presentación del quipu fue el cacique Chancavilca. Varios autores han llamado la atención sobre la carta de un encomendero, Gaspar de Sotelo, que lo denunció como participante en un intento de rebelión a finales de 1564 e inicios de 1565. Habría mucho que comentar respecto a este supuesto intento de rebelión. Son diversas y muy significativas tanto las opiniones que afirman que lo hubo como las que se encargaron de señalarlo como una exageración interesada, pero no es este el momento de detenernos en ello. Solo conviene llamar la atención respecto de Chancavilca. Según la elocuente carta que Sotelo envió al cabildo cuzqueño desde Jauja en marzo de 1565, don Juan habría estado involucrado en el alzamiento planeado por los caciques de varias regiones. Sotelo afirmó que Chancavilca había enviado a un hijo suyo «vestido de grana como español» a difundir la «seta» y habría sido hecho prisionero. Los rumores y la acción punitiva desde el gobierno virreinal se verificaron, efectivamente, en este tiempo. Sotelo afirmó entonces haber visto a Chancavila y al cacique de Hinojosa «un indio muy gordo, negro y viejo de mal gesto que no se su nombre» reunidos con muchos indios en el tambo de Vilcas —lugar de gran simbología local, como sabemos[17]. También escribió que fue en Parinacocha donde ocurrió «lo que se dijo en esa ciudad de la resurrección de Pachacama y ahí han hecho grandes sacrificios y ofrecido mucho ganado al diablo de la Pachacama» (Lohmann 1941: 5; Mogrovejo 1987). Sotelo dio otros pormenores de supuestos confabulados como los soras y los aymaraes, así como pobladores de Andahuaylas. Conocía bien la región y estuvo muy involucrado en las luchas políticas, pero también pecaba de repetidas informaciones misteriosas e impactantes. En 1567, «andando por los caminos», se enteró de la supuesta confabulación que se ha conocido como la rebelión de los mestizos, que terminó mandando a prisión a varios miembros de la conflictiva sociedad cuzqueña de entonces[18]. Tiene mucho de testimonio interesado, pero a la vez refleja un flujo de rumores y un atisbo de inquietudes. Todavía estaba en Parinacocha nuestro padre Olvera, denunciado por el encomendero y algunos

[17] Podría tratarse de don Miguel o de don Diego, según nuestros documentos. Miguel dejó de aparecer en las cédulas, mientras que todavía en 1583, para otro concilio limense, Olvera logró presentar unos documentos de retracto de las acusaciones que le presentaron en 1567 por dos caciques en su lecho de muerte. Uno era don Diego Carualla, curaca del pueblo de Opauacho, y el otro, Diego Chua, del pueblo de Paca. Alguno de estos pudo ser el descrito por Sotelo. AGI, Lima 316.

[18] AGI, Justicia 1086.

de los indios, agitando a otros para derruir el intento de levantar una casa por los dominicos en Chiara, recibiendo la visita del arcediano del obispado que lo terminó culpando y multando. Y todo esto en la época en que se difundía, y según él decía había empezado a combatir, esa impactante enfermedad de posesiones y temblores por la que resucitaban en los indios los dioses derrotados que volvían a recuperar lo suyo, como también había mencionado en su carta Sotelo. Pero lástima para esos dioses, ya eran esos otros tiempos. Así nacía una nueva sociedad y estos eran sus actores.

Bibliografía

Anales
1901 *Anales de la Universidad de Chile*. Vol. 108. Santiago: Imprenta Cervantes.

Decoster, Jean-Jacques
2002 «La sangre que mancha: la iglesia colonial temprana frente a los indios, mestizos e ilegítimos». En Jean-Jacques Decoster (ed.), *Incas e indios cristianos. Élites indígenas e identidades cristianas en los andes coloniales.* Cuzco: Asociación Kuraka y Centro Bartolomé de las Casas, 251-294.

Galdos Rodríguez, Guillermo
1977 «La visita de Atico y Caravelí (1549)». *Revista del Archivo General de la Nación* 4-5, 55-80.

Glave, Luis Miguel
2009 «Cuando el rey está lejos y el reino cerca. El Perú del seiscientos y la *Nueva coronica*». En Juan Marchena, Luis Miguel Glave y José Carlos de la Puente, *Caminando con don Phelipe Guaman Poma de Ayala.* Cuzco: Municipalidad Provincial, 147-211.
2010 «El Cuzco de Garcilaso». En Carmen de Mora, Guillermo Serés y Mercedes Cerna (eds.), *Humanismo, mestizaje y escritura en los Comentarios Reales*. Madrid: Vervuet-Iberoamericana, 93-125.

Guibovich, Pedro
1991 «Cristóbal de Albornoz y el Taki Onqoy». *Histórica* 15(2), 205-236.

Lassegue, Juan Bautista
1984 «La fundación progresiva de un convento-hospital en Parinacochas, diócesis del Cusco (1567-1586): apuntes de lectura e hipótesis de estudio». *Revista Andina* 2(2), 487-511.

Lohmann Villena, Guillermo
1941 «El Inca Tito Cusi Yupanqui y su entrevista con el oidor Matienzo (1565)». *Mercurio Peruano* 167, 3-18.

Loredo, Rafael
1942 *Alardes y derramas*. Lima: Gil.

Millones, Luis (comp.)
1990 *El retorno de las huacas. Estudios y documentos del siglo XVI*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Mogrovejo, Jerry
1987 «La fracasada rebelión de 1565: un documento histórico». *Boletín de Lima* 52, 13-19.

Molina, Cristóbal
1989[1575] «Relación de las fábulas y ritos de los Ingas». En Enrique Urbano y Pierre Duviols (eds.), *Fábulas y mitos de los incas*. Madrid: Historia 16, 49-134.

Pärssinen, Martti y Jukka Kiviharju
2004 *Textos andinos: corpus de textos khipu incaicos y coloniales*. Vol 1. Madrid: Instituto Iberoamericano de Finlandia y Universidad Complutense de Madrid.

Pérez de Tudela Bueso, Juan
1964 *Documentos relativos a don Pedro de la Gasca y a Gonzalo Pizarro*. Madrid: Real Academia de la Historia.

Platt, Tristan, Therése Bouysse-Cassagne y Olivia Harris
2006 *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (siglos XV-XVII). Historia antropológica de una confederación aymara.* La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos, Plural, University of St. Andrews, University of London, Interamerican Foundation y Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia.

Ramos, Gabriela
1992 «Política eclesiástica y extirpación de la idolatría: discursos y silencios en torno al Taqui Onqoy». *Revista Andina* 10(1), 147-169.

Roy, Hélène
2010 «En torno al Taqui Oncoy: texto y contexto». *Revista Andina* 50, 9-58.

Varón, Rafael
1990 «El Taki Onqoy: las raíces andinas de un fenómeno colonial». En Luis Millones (comp.), *El retorno de las huacas. Estudios y documentos del siglo XVI*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 331-405.

Anexo

Averiguación que hizo el corregidor del Cuzco por comisión del virrey de lo que Martín de Robles llevó a los indios de Parinacocha

En la ciudad del Cuzco a veinte y un días del mes de agosto año del nacimiento de nuestro salvador Jesucristo de mil y quinientos y sesenta años, el muy magnífico señor licenciado Polo de Ondegardo corregidor y justicia mayor en esta ciudad y su jurisdicción por su majestad por ante el escribano y testigos deyuso escritos dijo que el muy excelente señor don Hurtado de Mendoza Marqués de Cañete virrey de estos reinos le envió una provisión del tenor siguiente

Don Hurtado de Mendoza Marqués de Cañete guarda mayor de la ciudad de Cuenca virrey y capitán general en estos reinos y provincias del Perú por SM a vos el licenciado Polo corregidor del Cuzco por SM sabed que por parte de los caciques del repartimiento de Parinacocha me ha sido hecha relación diciendo que en tiempo de la alteración de Gonzalo Pizarro Martín de Robles les robó y tomó cantidad de bienes así de comidas, ganados como otras cosas y que por temor de la tiranía que se trataba entonces lo consintieron y se lo dieron y porque no pudieron hacer otra cosa y que pues son vasallos de SM me fue pedido y suplicado lo mandase proveer y remediar de manera que se les pagase pues ellos han siempre servido a SM en lo que se les ha mandado y por mi visto proveyendo sobre ello di el presente por el cual vos mando que luego que este viereis hagáis parecer ante vos a los caciques del dicho repartimiento y parecidos les hagáis declarar por ante escribano los quipos que tienen de lo que el dicho Martín de Robles les tomó en la dicha tiranía así de comidas y ganados como de otras cosas apercibiéndoles que declaren la verdad con apercibimiento que si no lo hicieren serán castigados y si con su declaración hubiere más información sobre lo susodicho la tomaréis y tomado todo junto me lo enviaréis para que por mi visto se provea en el caso lo que convenga// fecho en los Reyes a nueve días de marzo de mil y quinientos y sesenta años el Marqués/ por mandado de su excelencia Pedro de Avendaño.

Y que para cumplir con lo que SE le cometió y mandado por la dicha su provisión desuso contenida mandó que los caciques del repartimiento de Parinacocha parecieran en esta ciudad y declaren y den razón de lo contenido en la dicha provisión y para ello envió sus cartas al dicho repartimiento al sacerdote y personas que allí residen en la doctrina y amparo de los dichos indios en respuesta de las cuales le han enviado las cartas misivas y memoria siguiente.

Muy magnífico señor, el señor Diego de Sanabria entendió en el negocio que vuestra merced me mandó le acordase acá y así lo envía por escrito concordado con los quipos de los indios para lo cual van cuatro indios que llevan los quipos de los cuales podrá vuestra merced saber la cuenta en más satisfecho de las cosas que dieron a Martín de Robles. Quiero traer a la memoria de vuestra merced el negocio que trato por vía ejecutiva contra

los bienes de Pedro de Villagra para que con justicia vuestra merced me haga mercedes y también que Pedro de Villagra ha procurado en Lima darme alguna inquietud poniéndome en desgracia con el señor arzobispo por lo cual su señoría haya escrito al padre fray Pedro de Toro me envíe allá y en defecto de no lo hacer que sacará provisión real para que vaya diciendo que vine a este obispado sin su licencia la cual yo traje y mostré al padre fray Pedro de Toro en el Cuzco y no alcanzo porqué se me quiere hacer esta molestia si no es por contemplación de Pedro Villagran o que el señor arzobispo se quiera de mi servir y su iglesia otros diez años así que suplico a vuestra merced entienda la culpa que no tengo siendo necesario vuestra merced informe como caballero que es y señor mío muchos años ha que confió en mi vivir que no se hallara por donde justamente deba ser perturbado pues soy tan conocido en el reino que ninguno habrá de quien vuestra merced no se pueda informar tengo pena porque padece este ganado con mi inquietud pero teniendo a vuestra merced por padre confío estar seguro cuya muy magnífica persona nuestro señor de su gracia amen de Parinacocha cuatro de agosto/ besa las muy magníficas manos de vuestra merced su capellán Luis de Olvera y en el sobre escrito de dicha carta dice así al muy magnífico señor el licenciado Polo corregidor por su majestad del Cuzco mi señor.

[Memorial de lo que dieron los indios a Martín de Robles]

Memoria del tiempo que Martín de Robles que está en gloria tuvo los indios de Parinacocha de la parte de don Juan Chancavilca por Gonzalo Pizarro y de lo que le dieron que es lo siguiente

Primeramente tuvo el dicho Martín de Robles cinco años los dichos indios en si encomendados poco más o menos como dicen y han declarado don Juan Chancavilca y don Francisco Caquillamoca [sic] y don Gonzalo y don Gaspar caciques principales de la dicha parte.

Iten parece por la cuenta que dan los dichos curacas que dieron al dicho Martín de Robles y daban 240 pesos cada semana en oro en polvo y no en otra moneda que son cada año en 52 semanas 12 480 pesos.

Que montan los dichos cinco años 62 400 pesos.

Iten dieron a Antonio Robles hermano del dicho Martín de Robles viniendo de Lima 40 pacos.

Más dieron al dicho 20 pacos

Iten llevó el dicho don Juan al dicho Martín de Robles estando en Lima 100 carneros.

Más llevó el dicho don Juan al dicho Martín de Robles 50 carneros estando el presidente Gasca en Pocra junto a Guamanga.

Iten llevó el dicho don Francisco al dicho Martín de Robles estando en Andahuaylas 50 pacos.

Más llevó don Juan cuando fue a Lima que dio al dicho Martín de Robles ocho arrobas de lana y ocho costales y ocho guascas.

Iten dieron a Villasana 292 pacos y ovejas y carneros para que comiera que residía en el dicho pueblo y provincia de Parinacocha el cual recibía en nombre del dicho Martín de Robles todos los tributos que en aquel tiempo daban los dichos indios.

Más dieron al dicho Villasana y al dicho Martín de Robles en veces 162 arrobas de sebo.

Iten dieron al dicho Villasana 8000 fanegas de maíz poco más o menos.

Más dieron al dicho Villasana 535 cestos de ají en veces.

Iten dieron al dicho Villasana 800 arrobas de sal en veces para el gasto y para hacer tocinos y perniles.

Más dieron al dicho Martín de Robles estando en Lima y en el camino para el Cuzco y al dicho Villasana 1219 pares de alpargatas.

Iten dieron al dicho Martín y al dicho Villasana 2931 piezas de cabestros y cinchas para xáquimas y sueltas para caballos.

Más dieron al dicho Martín de Robles y Villasana en la manera que dicho es 8000 pares de ojotas de hombres y mujeres y muchachos.

Iten dieron a los dichos 40 mantas de caballo.

Más dieron a los dichos Martín de Robles y Villasana 290 lonas que son unas mantillas de algodón para mandiles de caballos.

Todo lo cual declararon y dijeron los dichos curacas ante el padre Luis de Olvera cura y vicario desta dicha provincia mostrando su quipo de cada cosa de todo lo sobre dicho.

Muy magnífico señor/ no he hecho lo que vuestra merced me mandó lo uno porque los curacas no habían venido y lo otro porque pasase el negocio ante el padre Luis de Olvera que es su cura y así venidos se juntaron y mostraron sus quipos y declararon lo que vuestra merced verá en la que va con esta y por el quipo que llevan estos indios que las llevan heme holgado en extremo de las muchas y buenas fiestas y recibimiento que esa ciudad hizo a mi señora doña Jerónima y cierto como tal servidor de vuestra merced me holgara saber si las llaves se han ya entregado a mi señora o si se las tiene vuestra merced libres pues lo prometió al rey/ Doña Catalina besa muchas veces las manos de su merced y suplica a su merced la tenga como a servidora como yo lo soy de esa casa nuestro señor la muy magnífica persona de vuestra merced guarde y en tan gran vida y estado aumente y con el aquel fruto de bendición que vuestras mercedes desean escrita en Chumbe a dos de agosto del año de mil y quinientos y sesenta años besa las manos de vuestra merced su servidor Diego de Sanabria y en el sobre escrito de la dicha carta dice así al muy magnífico señor el licenciado Polo Ondegardo corregidor y justicia mayor en el Cuzco etc. Mi señor.

[Declaración de los caciques]

Y que los dichos caciques del dicho repartimiento de Parinacocha han enviado ante el dicho señor corregidor cuatro indios principales del dicho repartimiento que están presentes y dijeron llamarse don Francisco Ulta y don Carlos Paco y Chilchilla y Supacalde los cuales trajeron las dichas cartas y memoria desuso contenida y para que declaren verdad sobre los dichos quipos y cuentas el dicho señor corregidor tomó e recibió juramento en forma de derecho de ellos por lengua de Hernando de Morales intérprete de los dichos indios y habiendo jurado en forma de derecho los dichos don Francisco Ulta y don Carlos Paco por Dios nuestro señor y por Santa María y por las palabras de los santos evangelios y por la señal de la cruz donde pusieron sus manos derechas y los dichos Chilchilla y Supacalde según su ley y costumbres y preguntados por el dicho señor corregidor por el dicho lengua sobre lo contenido en la dicha provisión de su excelencia dijeron todos juntos de una conformidad y un parecer que don Juan Chalcavilca [sic] cacique principal del dicho repartimiento de Parinacocha a quien estos dichos testigos son sujetos les mandó que vinieran a esta ciudad y trajeran al dicho señor corregidor las cartas y memoria que le han dado y unos quipos de que hicieron presentación que son los que el dicho cacique ha tenido guardados de los tributos y otras cosas que dieron al dicho Martín de Robles en el tiempo de Gonzalo Pizarro y su tiranía y que el dicho cacique les dijo que dijeran al dicho señor corregidor que aquestos quipos son ciertos y verdaderos y que son los mismos que están escritos en la memoria aquí inserta los cuales en presencia de estos testigos dijeron que refirió el dicho cacique y padre de doctrina en el dicho pueblo de Parinacocha y están ciertos y verdaderos y que esto es la verdad y lo que saben y no saben otra cosa so cargo del juramento que hicieron y no firmaron porque no saben lo cual todo el dicho señor corregidor mandó sacar en pública forma para lo enviar a su excelencia y lo firmó testigos Pedro Baçaez y Juan Miguel y Juan López de Izturiçaga/ el licenciado Polo/ yo Luis de Quesada escribano real doy fe que fui presente a lo que dicho es y lo hice escribir e hice aquí mi signo/ Luis de Quesada.

«Lima año de 156... Juana Rodríguez de Castro, madre del capitán Martín de Robles y doña Juana de los Ríos su mujer y doña María de Robles su hija con el licenciado Altamirano sobre la muerte dada a Martín Robles. Demanda en visita de Audiencia». AGI, Justicia 470 [1559-1563].

Los quipucamayos contadores de hacienda y de los *mitayos* de plaza y de tambos del Cuzco

Donato Amado Gonzales

Y finalmente las cosas más notables, que consisten en número y cuerpo, notabanlas, y agora las notan, en unos cordeles, a que llaman quipo, que es lo mismo que decir racional o contador. En el cual quipo dan ciertos nudos, como ellos saben, por los cuales y por las diferencias de las colores distinguen y anotan cada cosa como con letras. Es cosa de admiración ver las menudencias que conservan en aquestos cordelejos, de los cuales hay maestros como entre nosotros del escribir

(Sarmiento de Gamboa 1965 [1572]: 18)

El conocimiento sobre los quipus está en proceso de construcción. Sin embargo, parece haber un cierto consenso en considerar el sistema de mantenimiento de registros por medio de los quipus como una codificación binaria (Urton 2005: 179). En los documentos de los siglos XVI y XVII se nombra como «contadores» o «quipocamayos» a quienes llevaban este sistema contable.[1] ¿En qué medida estos especialistas de la contabilidad incaica se adaptaron al sistema de administración colonial? Nuestro propósito en este artículo es contribuir a la solución de algunas interrogantes referidas a la supervivencia de los quipucamayos después de la conquista.

En este sentido, discutiremos dos historias paralelas. En la primera, un hacendado español desconfía de su administrador y prefiere escuchar a su contador indígena. En la segunda, ocurrida en 1644, el cabildo del Cuzco no da crédito a los informes de los corregidores sobre la inasistencia de los indios a la *mita* de plaza de la ciudad

[1] En algunos documentos coloniales, en lugar de "quipocamayo", se usa la forma abreviada «quipu» o «quipo», sobre todo cuando el término se halla asociado con nombres propios de personas.

y del servicio de tambo. Los miembros del cabildo prefieren enviar a un visitador para que, pueblo por pueblo, interrogue a los quipucamayos y obtenga una explicación más profunda sobre el problema.

Los quipus de chacras, haciendas y estancias

Los quipus fueron un testimonio de gran importancia que permitió corregir algunos problemas que la administración colonial no logró entender a cabalidad. Los casos que estudiamos nos ayudan a señalar que los quipucamayos y sus quipus dieron información precisa sobre derechos a los cacicazgos, sobre la producción de haciendas y chacras o sobre la asistencia de *mitayos* de plaza y de leña en la ciudad y los tambos que formaron parte de los propios y rentas del cabildo del Cuzco. Por ejemplo, una de las primeras informaciones que nos permite señalar la importancia de los quipus se refiere a su utilización para resolver conflictos de sucesión de curacazgos. El caso se dio en 1572. El licenciado Nicolás Ruiz de Estrada, visitador general de las provincias de Antisuyo y Chinchaysuyo, constató que el repartimiento de Equeco (hoy Chacan, en Anta) estaba conformado por dos parcialidades: Hanancuzco y Urincuzco, cada una representada por un curaca. En el gobierno de los Hanancuzco circulaba una denuncia por usurpación. Para resolver este problema, el visitador llamó a «los indios más antiguos, viejos deste pueblo de Equeco», a quienes les pidió que informaran «a quien le pertenece por derecho de sucesión la dicha parcialidad». Los ancianos hicieron quipu y declararon que «cuando los españoles entraron en este reyno era señor y cacique deste pueblo de la parcialidad de hanancuzco Paucar Aymara el qual lo avia heredado por derecho de subseción de su padre y abuelo que lo habían sido antes que él». El visitador, atendiendo a esta información, de inmediato restituyó en el dicho cacicazgo a don Luis Pomasupa[2].

Otro ejemplo del uso de quipus se refiere a los negocios de don Diego Arias Maldonado, apodado «el Rico», próspero encomendero de Andahuaylas la Grande, Ollantaytambo, Piccho, Amaybamba, Coror, Huancahuanca y Huascar Queguar, entre otros repartimientos (Puente Brunke 1991). Don Diego también poseía tierras y huertas en toda la jurisdicción del Cuzco. En la ciudad, Maldonado era dueño de varios solares que abarcaban toda una manzana —antiguamente

[2] «Expediente incompleto del pleito que sigue don Salvador Poma Ynga y don Mateo Paucar, caciques y gobernadores del pueblo de Anta contra Blas, Nicolás, Mateo y Bautista Yupanqui que pretenden ser reservados de tasa y servicios personales aduciendo ser descendientes de YngaYupangui». Archivo Regional del Cuzco (ARC), Corregimiento, Civiles, Provincias, leg. 65 [1601-1677], f. 1v.

nombrada «Hatun Cancha»— comprendida entre las actuales calles de Santa Catalina Angosta, Santa Catalina Ancha, Herrajes y Del Triunfo. Sus haciendas más importantes en el valle del Cuzco fueron Huanchac, Tio y Quispiquilla. Estos y otros bienes sirvieron de base para establecer el mayorazgo de los Maldonado, quienes se emparentaron con la élite inca colonial en la segunda mitad del siglo XVI[3]. El mayorazgo incluía las mencionadas casas principales, así como las tierras y chacras en Limatambo, Tarahuasi, Quispiquilla, Yungaqui, Conchacalla, Huacachaca, Huanchac y Tiobamba[4].

Hacia la primera década del siglo XVII, Juan Francisco Arias Maldonado, uno de los descendientes del capitán Maldonado, se quejaba de que estas propiedades no rentaban como debiera ser porque no se alquilaban ni arrendaban con el debido pregón o anuncio. Por ello, Maldonado inició un pleito contra don Juan de San Pedro, administrador de las haciendas y rentas del mayorazgo. Las cuentas presentadas por el administrador no fueron de la entera satisfacción de Maldonado, por lo que el titular del mayorazgo solicitó que se mandase declarar a don Lorenzo Astuya, quien se identificó como su *yanacona*[5]. Don Lorenzo asistía en la hacienda, chacras y tierras de Huanchac, Tiopampa y Las Salinas. En dicha propiedad, además, servía como contador o quipucamayoc. En efecto, don Lorenzo brindó su declaración a partir de sus quipus. Justificó su función como quipucamayoc de la siguiente forma:

---

[3] El 20 marzo de 1571, Juan Arias Maldonado vecino de la ciudad del Cuzco y uno de los descendientes del Capitán Diego Arias Maldonado «El Rico», declaró: «que por cuanto yo tengo por mis hijas naturales y de Doña María Cusi Guarcay Coya a Doña Francisca Maldonado y a Doña Juana Arias Maldonado, por tales mis hijas naturales los reconozco, por el mucho amor que les tiene hace la donación a la dicha Francisca 200 pesos de plata ensayada y así mismo las casas que tengo frontero de las casas principales que herede de mi padre que fueron de Francisco Hernández Girón con la huerta y todo a ello anexo y a la dicha Doña Juana 200 pesos de plata ensayada y las casas que compre de Luis de Quesada escribano que son en la dicha calle en la esquina della con el cargo de censos». Cuzco, 20 de marzo de 1571. ARC, Protocolos, Antonio Sánchez, 19, f. 428v. Las casas colindantes con las casas principales que correspondieron a doña Francisca fueron las casas principales de Francisco Hernández Girón, actualmente conocidas como «Casa Concha», propiedad de la Universidad de San Antonio Abad. Tomando como referencia esta ubicación, podemos señalar que la casa que recibió doña Francisca Maldonado fue la que actualmente ocupa la Biblioteca Central de la Municipalidad del Cuzco.

[4] En 1567 se presentó información de los méritos y servicios de Diego Maldonado y de su hijo Juan Arias Maldonado en la conquista y pacificación del Perú. En particular, sirvieron en la persecución de los tiranos don Sebastián Cazalla y Francisco Hernández Girón y sus secuaces. AGI, Patronato 115, n. 1, r. 9 [1567].

[5] En este contexto entendemos el término «yanacona» como aquella persona que goza de entera confianza dentro de la familia. En términos de parentesco significa «pareja», «cónyugue». Todo parece indicar que don Lorenzo Astuya había sido *yanacona* de la madre de don Juan Arias Maldonado, doña María Cusi Guarcay.

> todo lo qual tubo quenta y Quipo como tiene dicho y por el parece y los saven los yanaconas de las dichas tierras que asistieron a todo ello y lo vieron y que de las de Colquemachguay no save este que declara cosa ninguna por no haber asistido en ellas y esto es la verdad por el juramento que a fecho y es de edad de quarenta y cinco años y como por ser yanacona del dicho Juan Francisco Maldonado la a dexado de decir y no firmo por no saber firmolo el dicho ynterprete[6].

Don Lorenzo esclareció el manejo de la producción de las tierras y chacras de Huanchac por parte del administrador don Juan de San Pedro, así como el suyo propio como «contador quipu» durante los ocho últimos años. Astuya brindó su testimonio acerca de la producción de sal, señalando la cantidad que se obtuvo. Dijo no saber cómo se había vendido, limitándose a declarar que el administrador se la llevó a su casa. La producción y venta de la sal debió ser muy importante en el siglo XVII. Las salinas de la parroquia de San Sebastián, por ejemplo, eran unas de las más importantes para el abastecimiento de toda la región. Juan de San Pedro debió haber sacado ventaja al comercializar la sal en forma separada y en su propia casa. Don Lorenzo Astuya sí registró sistemáticamente la producción de maíz. Dijo, además, que se halló presente durante la venta y entrega del mismo. Dicha información se presenta en el siguiente cuadro:

Producción de las tierras y chacras de Guanchac, según el quipucamayoc Lorenzo Astuya

Año	Cantidad de maíz	Diezmos y Primicia	Producto neto	Precio por cada carga de maíz
1er. Año	400 cargas	42 cargas	358 cargas	2 pesos ½ carga
2o. Año	230 cargas	22 cargas	208 cargas	7 pesos fanega
3er. Año	282 cargas	22 cargas	260 cargas	8 pesos fanega
4o. Año	710 cargas	72 cargas	638 cargas	5 pesos fanega
5o. Año	275 cargas	22 cargas	253 cargas	5 pesos fanega
6o. Año	608 cargas	62 cargas	546 cargas	5 pesos fanega
7o. Año	380 cargas	32 cargas	348 cargas	5 pesos fanega
8o. Año	216 cargas	22 cargas		7 pesos fanega

[6] «Autos seguidos por don Juan Francisco Arias Maldonado contra don Juan de San Pedro, sobre le rinda cuenta del tiempo que ha tenido la administración de su hacienda y rentas de su mayorazgo», ARC, Cabildo, Justicia Ordinaria, c. 5, leg. 2 [1606-1626], f. 18v.

Todo parece indicar que los vecinos feudatarios de la ciudad del Cuzco, los más distinguidos inclusive, tuvieron la necesidad de contar con un quipucamayoc, quien evidentemente debió ser persona de confianza, un *yanacona* que a vez se encargaba de llevar el registro, la cuenta y el cuidado de la producción de las chacras. Al respecto, se puede traer a colación el caso de otro personaje importante de la sociedad cuzqueña del siglo XVI: don Fernando Salas y Valdés, hijo del famoso conquistador Juan Salas y Valdés y de doña Usenda Bazán. El 5 de febrero de 1623, don Fernando declaró mortificado que debía noventa pesos a los herederos de Coa, indio del Collao. Coa le había prestado sus servicios como quipucamayoc, llevando registro de bienes de la estancia de don Fernando[7].

Así, se puede sugerir que el oficio de quipucamayoc fue una institución prehispánica reutilizada durante el período colonial; una de sus funciones fue derivada hacia el registro de las cuentas de las estancias de ganado mayor y menor. Así, por ejemplo, las doctrinas que tenían ganado asignaban un quipucamayoc para el cuidado y registro del mismo. En sus testamento de 1799, don Bernardo Sucaccahua, cacique principal de la doctrina de Umachiri en el partido de Lampa, señaló entre sus bienes mucha cantidad de ganado mayor y menor. Indicó, por ejemplo, haber recibido mil ovejas por vía de dote. Por otro lado, su suegro, don Manuel García Cotacallapa, le dejó como herencia una estancia nombrada Amaccacca, la cual incluía 4000 cabezas de ganado ovejuno y cien vacas. Aunque esta propiedad estaba destinada a las dos hijas del cacique, beatas nazarenas, la estancia y sus ganados fueron arrasados durante la rebelión de Túpac Amaru. Don Bernardo intentó reponer el ganado con docientas vacas y 2000 ovejas. Por otro lado, don Bernardo declaró entre sus bienes adquiridos la estancia de Llallimayo, con 2000 ovejas a cargo del quipucamayoc Simón Ancasi. Asimismo, mencionó la estancia de Chalcha, propia de la iglesia de Llalli, con 5140 ovejas y a cargo del quipucamayoc Lorenzo Cacha[8]. Es necesario señalar que el curaca principal tenía la responsabilidad de administrar y cuidar sus propios bienes y los de la comunidad, además de participar en el cuidado de los bienes de la cofradía y de la iglesia.

---

[7] «Yten declaro que debo a los herederos de Coa indio del Collao que fue mi Quipocamayo noventa pesos mando se le paguen». «Testamento de don Fernando Salas y Valdez», Cuzco, 5 de febrero de 1623. ARC, Protocolos, Domingo de Oro, 254, f. 202r. Don Fernando fue casado con doña Leonor Tordoya, hija de Gómez de Tordoya y de doña Mayor Palomino. Fueron sus hijos don Alejo de Valdez Bazán y doña Mayor de Valdez Bazán, mujer de Nicolás de Rivera y Ávalos.

[8] Don Bernardo fue casado en su primer matrimonio con doña Teresa García Cotacallapa. «Testamento de don Bernardo Sucaccahua Cacique Principal de la Doctrina de Umachiri del Partido de Lampa, hijo legítimo de don Juan de Dios Sucaccahua y de doña Felipe Guamanvilca». ARC, Protocolos, Bernardo José Gamarra, 124 [1799], f. 233r.

La labor del quipucamayoc en el cuidado y registro de ganado mayor y menor debió ser compleja. El contador tenía que anudar y desanudar la cantidad de muertos y vendidos, así como de los animales que servían para elaborar la chalona que se comercializaba e intercambiaba con los pueblos del Antisuyo. Por otro lado, es importante prestar atención al ganado de la tierra que servía como medio de transporte. Estas llamas eran conocidas como «cargadoras». Los arrieros indígenas las utilizaban para el intercambio de la coca de los valles de Paucartambo con destino a las minas de la Villa Imperial de Potosí. Don Bernardo Sucaccahua era un verdadero empresario pues, por un lado, mantenía el control de su propiedad y de los bienes de la iglesia de Umachiri a través de los quipucamayos y, por otro lado, tomaba en arrendamiento 2000 cabezas de ganado de don Tomás Samper, intendente y gobernador de la villa de Puno, las cuales pertenecían a la escuela de Umachiri y cuya renta estaba destinada al pago de los maestros preceptores de primeras letras de dicha escuela. La influencia económica de este cacique era regional, pues tenía negocios en las ciudades de Cuzco y Arequipa. Las más de 150 llamas «cargadoras» le servían para movilizar sus mercancías entre Umachiri y Cuzco, incluidos el suministro de carne y chalona para la ciudad y el aprovisionamiento de maíz y trigo, aguardiente y ropa de la tierra de los obrajes y chorrillos. Por otro lado, también suplía la ciudad de Arequipa con carne, a cambio de la cual obtenía vinos y fruta seca. Finalmente, don Bernardo también tenía necesidad de surtirse de coca para el mercado de Umachiri, por lo que tenía acceso a los valles de Tono y Tayma, en los Andes de Paucartambo. En toda esta administración y circulación de productos, el papel del quipucamayoc era importante, pues se trataba de la persona encargada de la estancia y de llevar el control de las «cargadoras», de la salida y entrada del ganado mayor y menor y de corresponder de manera eficaz a la confianza del cacique principal.

Durante el período colonial, lo quipucamayos se convirtieron en pieza clave del proceso de producción de las haciendas de pan llevar y de las estancias de ganado mayor y menor. Las funciones de los quipucamayos fueron retomadas a partir de las ordenanzas establecidas por la visita general del virrey don Francisco de Toledo (1572). En las instrucciones dadas a los visitadores, el virrey tuvo especial atención y cuidado de advertir que se tuviera información precisa sobre los tributos que pagaban los indígenas al Inca. Para ello, se hacía necesaria la declaración de «los quipucamayos que hubiere del tiempo del Inga, averiguando muy en particular todos los tributos y servicios que los indios daban y hacían a los Ingas y lo que cabía a cada indio en particular, y lo que montaban en cada un año y donde ponían el dicho tributo» (Toledo 1921[1575]: 157). Es interesante observar el papel de los quipucamayos en la averiguación del sistema de tributación en el tiempo de los incas.

Esta información de los quipucamayos fue la base para dictar las ordenanzas para el gobierno de los pueblos indígenas. Por ejemplo, La ordenanza XLI disponía la forma de repartir el «esquilmo de ganado de Castilla y de la tierra» y el libro de cuentas que se debía tener. Al respecto, se dio orden a los alcaldes para que tengan

> gran cuidado de que las ovejas de Castilla y de la tierra se trasquilen a su tiempo y ellos juntamente con el cacique principal, y con el parecer del padre de la doctrina y del corregidor que a ello ha de asistir, repartan la lana y esquilmo de dichas ovejas entre los indios e indias mas pobres, y haya libro y quipu en que tengan cuenta de lo que en esto se hiciere el escribano del pueblo o quipucamayo, en el cual se asiente para que haya razón de lo que se repartiere y se pueda dar cuenta al Corregidor (Toledo 1989[1575]: 235).

La equivalencia que se establece entre el escribano del pueblo y el quipucamayoc es interesante. En ambos casos, estos personajes tenían la responsabilidad de llevar el registro sobre el esquilmo de ganado de Castilla y de la tierra y su respectiva repartición.

La jerarquización de los quipucamayos en «mayor» y «menor» debió datar de la época de las ordenanzas del virrey Toledo. Quizás fuera un equivalente del alcalde o alguacil mayor que se estableció para el gobierno de las ocho parroquias cuzqueñas. Desde esta perspectiva, había razón para que don Bartolomé Rimache Yupanqui Inga se identificara con el cargo de «quipocamayo mayor» de la ciudad del Cuzco en 1644, más aún por ser de ascendencia inca, pues llevaba el distintivo «Inga» en señal de su nobleza. Así quedó registrado en una compra venta de tierras[9]. Por otro lado, los quipucamayos de los pueblos de Quispicanche se identificaron como «quipocamayo mayor». Estos personajes debieron ser responsables de llevar la cuenta de toda la actividad económica de la doctrina o pueblo, así como de la información de la asistencia por turnos a las mitas de plaza, de tambos, de haciendas, de obrajes y de minas.

Los quipucamayos y la *mita* de tambos coloniales

Respecto del sistema de tambos en tiempo de los incas, Cieza de León señala que los tambos estaban colocados cada cuatro leguas y que en sus depósitos había

[9] En esta escritura, Francisca Carua y Joana Carua, viudas las dos, naturales de la Parroquia del Hospital, venden a don Bartolomé Rimache Yupangui Ynga, «quipocamayo mayor de esta ciudad», medio topo de chacra de sembrar maíz en el asiento de Guilcarpay, a media legua de la ciudad. Estas tierras estaban ubicadas en Guilcarpay y formaban parte de los territorios de los Urin Cuzco, jurisdicción de la parroquia de San Sebastián. ARC, Protocolos, Alonso Beltrán Lucero, 9, f. 136r.

abundancia de bastimentos para atender a los viajeros. El cuidado y abastecimiento estaba a cargo de los «delegados o mayordomos», quienes residían en las cabeceras de las provincias y

> tenían especial cuidado de mandar a los naturales que tuviesen muy buen recaudo en estos tambos o aposentos; y para que los unos no diesen más que los otros, y todos contribuyesen con su tributo, tenían cuenta por una manera de nudos, que llaman quipo, por lo cual, pasado el campo, se entendían y no había ningún fraude. Y cierto, aunque a nosotros nos parece ciega y oscura, es una gentil manera de cuentas […] (Cieza de León 2000 [1553]: 301).

En su descripción de los tambos, Bartolomé de las Casas señala que los caminos pasaban por medio de los tambos; los más cercanos estaban a seis leguas y los más lejanos, a doce leguas. Entre tambo y tambo había otros aposentos menores, lo cual permitía a los viajeros hacer una parada cada tres o cuatro leguas. Esta última era la jornada que caminaba el Inca; no caminaba más porque cuidaban que no se fatigase la gente de su servicio (Las Casas 1948: 101). En general, los tambos funcionaron como una especie de mesones para los españoles; en ellos los viajeros recibían toda clase de atenciones como comida y víveres. Los viajeros no solo se contentaron con proveerse de alimentos; también exigieron que se les diera pastos para los animales y leña para hacer fuego. Además, requerían indios para cargar su equipaje y las mercaderías que conducían.

Tras la conquista, muchos tambos incas fueron abandonados y solo se aprovechó aquellos separados por jornadas completas de distancia, es decir, seis leguas. Hacia 1543, los tambos que habían sido señalados por Huayna Cápac ya no funcionaban y los indios cargadores debían caminar jornadas enteras hasta encontrar sitios poblados. Por esta razón, el licenciado Cristóbal Vaca de Castro intentó restaurar los tambos «en los caminos reales por donde se andaban estas provincias en los tiempos de los señores pasados». En opinión de Vaca de Castro, convenía señalar «los dichos caminos a donde estaban poblados los dichos tambos». Muchos de los tambos establecidos por el licenciado no habían existido en tiempo de los incas, sino que respondían a las circunstancias y necesidades de los viajeros españoles, acondicionándoseles en los caminos reales que conducían a las villas y ciudades que acababan ser fundadas. Al interior de la ciudad del Cuzco, como consecuencia de la presencia de viajeros de diferentes provincias, también se había desarrollado el sistema de tambos. Existían los siguientes tambos a comienzos del siglo XIX. El tambo de Centeno estaba ubicado en la plazuela de San Francisco. El tambo de Mendoza estaba en la calle de La Merced, que viene de Regocijo. El tambo de Concepción estaba frente al convento de San Agustín. El tambo de San José se

ubicaba en la Pampa de Maruri. El tambo de Pinelo, en la subida del puente del Rosario. El Collatambo estaba frente al templo de Santo Domingo. El Tambo Nuevo estaba en la orilla del Huatanay, frente al puente de Motuchaca. El tambo de Montero estaba en la misma dirección del Huatanay, detrás de la iglesia de Santa Teresa, en la calle llamada «De la Conquista» (Blanco 1974: 281).

Los tambos restablecidos por Vaca de Castro estaban a cargo de un alguacil español. El alguacil de los tambos de Jaquijaguana, Limatambo, Curaguasi y Abancay, por ejemplo, residía en el pueblo de San Juan de la Frontera de Guaynarima. Por el lado del Collasuyo también había un alguacil, cuya residencia estaba señalada en el tambo de Urcos. Este alguacil tenía bajo su control los tambos de Quispicanchis, Quiquijana y Cangalla. El aprovisionamiento de estos tambos señalados estaba a cargo de los indios que vivían bajo la jurisdicción de los tambos señalados. El cumplimiento de esta disposición corría a cargo de los encomenderos y alguaciles de tambos (Vaca de Castro 1908 [1543]). Vaca de Castro había dejado ordenado el servicio de los indios cargadores en los tambos por tres años a partir de 1543. Sin embargo, hacia 1548, el servicio de los indios cargadores no había cesado, por lo que Pedro de La Gasca había vuelto a ordenar que no se siguiera cargando a los indios, especialmente camino a las minas de Potosí y Carabaya. Sin embargo, en 1549, los vecinos y encomenderos de la ciudad del Cuzco pidieron que este mandato fuera revocado. Para dicha gestión, se nombró como procurador general de la ciudad a Juan Quiñones. La idea era que viajara a Lima y allí gestionara la revocación que permitiría el servicio de los indios[10].

Hacia 1560, los tambos requerían la atención de las autoridades pues, luego de casi diecisiete años de promulgadas las ordenanzas de Vaca de Castro, estos habían sido despoblados y carecían de indios de servicio. El cabildo del Cuzco, en su reunión del 19 de enero de 1560, mandó pregonar en las calles la opción de tomar la administración de las ventas y tambos que conducían a Lima, Arequipa y Charcas. La corporación los ponía en arrendamiento con el objeto de convertirlos en una especie de alojamiento, a la manera de las ventas de España. La condición era que el «ventero» tuviera caballos y carneros, en vez de indios cargadores[11].

---

[10] «Revocación de mandamiento sobre el cargar de los indios», 20 de septiembre de 1549. ARC, Cabildo, Justicia Ordinaria, leg. 1.

[11] El ventero era el encargado de atender a los viajeros, vendiendo alimentos y otras provisiones. Las ventas se ubicaban entre los tambos. Por ejemplo, entre el tambo de Marcahuasi (Mollepata, Cuzco) y el tambo de Curaguasi había varias «ventas», una en el mismo puente Tablachaca y otra en las cercanías de Curaguasi, en un sector denominado Punchaypuquio. «Acuerdos para Tomas las Ventas y tambos en los caminos de Cuzco a Lima, Arequipa y Charcas». ARC, Libro de Cabildo, nº. 3 [1559-1560], f. 62r.

Respecto de los tambos, el oidor Juan de Matienzo proponía que estos estuvieran cerca de los pueblos para que el corregidor o protector que allí residiere «defienda a los indios de los que le quisiere hacer algún agravio y les hagan pagar su trabajo, porque por temor de las guerras civiles que en este reino ha habido, se han pasado a vivir fuera de los caminos y despoblados los lugares que estuvieran los tambos» (Matienzo 1967 [1567]: 51). Matienzo propuso que los tambos fueran encargados a un español para el avituallamiento de los pasajeros o que, en su defecto, se encargaran a los indios con el fin de que estos proveyeran agua, leña, hierba, maíz y otros mantenimientos. Para el servicio del tambo, Matienzo sugirió que el número de *mitayos* se redujera a la mitad. La otra mitad estaría al servicio de los pasajeros, mientras que los carneros de la tierra servirían para transportar la carga. El español estaría obligado a pagar un tomín por cada carnero de carga. La conducción de los carneros estaría a cargo de un indio.

Otra de las propuestas importantes del oidor se refería a los tambos y los bienes de la comunidad. Matienzo sugería a los corregidores que se cerciorasen de que los indios tuviesen ganados para la provisión de los tambos. Matienzo había visto en muchas partes del reino, especialmente en El Collao (Chucuito), que había ganados de la tierra antiguamente dedicados al Sol y a los mismos Incas. Los indios, a decir de Matienzo, no se atrevían a tocar este ganado sino para el sacrificio. Estos carneros de la tierra se calculaban en más de 300 000 cabezas. Matienzo propuso que se averiguara sobre este ganado y que se entregara a los propios y bienes de la comunidad de los pueblos de aquella jurisdicción. Además, parte de ese ganado se podría repartir para el servicio de los tambos (Matienzo 1967 [1567]: 120-121). Por otro lado, Matienzo sugirió que, en los pueblos en donde no hubiese carneros de carga, estos se comprasen de los bienes de comunidad y se pusiesen al servicio de los tambos. De tal manera, la comunidad se proveería de una forma de ingreso.

Con respecto al servicio de los tambos, una de las cosas más importantes de la visita general del virrey Francisco de Toledo fue reemplazar el servicio gratuito por el remunerado. Además, el virrey reiteró que los indios que fueran usados para cargar no debían servir si los caminos en cuestión ya habían sido abiertos para los caballos y las bestias de carga. Con el fin de resolver este problema, Toledo ordenó las siguientes resoluciones. Primero, todos los tambos ubicados en los caminos reales que estuviesen en la jurisdicción de las ciudades fueron adjudicados y asignados a los propios y rentas de las mismas. En el caso del Cuzco, la jurisdicción comprendía todo el obispado del mismo nombre o, por lo menos, diez leguas a la redonda de la ciudad. En conformidad con esta ordenanza, el administrador de los propios y rentas de Cuzco se encargó de arrendar los tambos a los interesados con el fin de

obtener una renta anual (dicha renta servía, por ejemplo, para reparar los caminos y puentes). Pero, a diferencia de los tiempos anteriores, este arrendamiento no podría extenderse por más de dos años. Las visitas de caminos, tambos y puentes estaban a cargo de los cabildos. Los tambos, de acuerdo a las ordenanzas de Francisco de Toledo, seguían siendo propios y rentas del Cabildo del Cuzco y su funcionamiento estaba a cargo de un tambero. Estos tendrían una pulpería, además de gozar de ocho indios de *mita* de tambo para su servicio. Por otro lado, se había dispuesto que a cada tambero se le señalase dos o tres chacras para que pudiera sembrar cebada y venderla a los viajeros. Los repartimientos de indios que estuvieren en las inmediaciones del tambo no podrían dar leña, yerbas ni otras cosas gratuitamente[12].

Segundo, el tambero era generalmente un español, aunque la función también podía recaer en un cacique o indio principal, a quienes se les arrendaba los tambos con todas las condiciones ya establecidas. En el arrendamiento de los tambos eran preferidos los caciques. Si los indígenas no querían hacerse cargo del tambo, este se podía dar a un español que fuera de confianza del Cabildo y del corregidor de la provincia en donde estaba ubicado dicho tambo. El corregidor debía cuidar que se cumpliera la ordenanza, pues se le tomaría cuentas en el juicio de residencia. El corregidor también estaba obligado a hacer la visita de los tambos de su jurisdicción (Toledo 1986: 214).

Según Reginaldo de Lizárraga, a partir del gobierno del Marqués de Cañete (1557), se autorizó a los indios a vender sus gallinas, pollos, carneros, perdices, leña, y yerbas a los viajeros, recibiendo el pago de acuerdo al valor fijado en el arancel. Sin embargo, hacia finales del XVI, cuando hacía su recorrido Lizárraga, los corregidores habían establecido sus ventas en los tambos y eran ellos quienes vendían dichos productos a precios muy altos. Lizárraga sugería que la venta siguiera en manos de los indios porque esta aliviaba de alguna forma el pago de los tributos (Lizárraga 1968: 99).

El aprovechamiento que hacían los corregidores del manejo de los tambos creaba desgobierno. El Cabildo del Cuzco estaba perdiendo autoridad y control sobre los tambos, a pesar de que le habían sido adjudicados para su administración. Los *mitayos* desatendían los tambos; quizá estos se ausentaban por el abuso y aprovechamiento de los corregidores. Los informes de estos podían ser tendenciosos. Por esta razón, el Cabildo del Cuzco acudió a los quipucamayos para averiguar la inasistencia de *mitayos* de plaza y de los tambos.

---

[12] Son las ordenanzas dictadas por el virrey Toledo en Checacupe a 18 de octubre de 1572 (Toledo 1986: 213-214).

El sistema de la *mita* de plaza, por otra parte, consistía en que los *mitayos* acudían a la limpieza de la plaza y de la ciudad por turnos. Para ello, se había destinado un solar en la ciudad (el solar de los collasuyos, por ejemplo, se ubicaba entre las calles Recoleta y Collacalle, llamada así por esta razón). En la sesión del Cabildo del 21 de agosto de 1564, Pedro Gutiérrez, vecino y regidor, presentó una memoria del repartimiento de indios para el servicio de *mita* de plaza, para la cual se había dispuesto 260 indios de Collasuyo, Antisuyo y Condesuyo[13].

Los collasuyos, antisuyos y contisuyos habían acudido puntualmente al servicio de la ciudad por algunos años pero, en 1623, las autoridades del cabildo notaron la ausencia de los *mitayos* de plaza. El 29 de octubre, los regidores decidieron revisar las ordenanzas y provisiones sobre la materia, constatando la disminución considerable de *mitayos*. Se decidió nombrar a Rui Díaz de Betanzos para que visitase los corregimientos de Chumbivilcas y Cotabambas. La obligación del visitador era traer a los quipucamayos y *mitayos* de plaza con sus respectivos alimentos para servir por un año o seis meses (véase el acta de cabildo incluida en el Anexo). No conocemos los resultados de esta comisión, es decir, si se logró llevar a los quipucamayos y *mitayos* a la ciudad. Sin duda, los interrogatorios a los dichos quipucamayos, así como sus explicaciones del porqué de la ausencia de *mitayos* de plaza, debieron ser muy interesantes.

Los indígenas del corregimiento de Cotabambas tenían que cumplir dos obligaciones. Una era asistir a la *mita* de plaza y otra, proporcionar *mitayos* para la mina de mercurio de Huancavelica. Esta última obligación era una labor muy sacrificada, por lo que, en la sesión del Cabildo del 13 de julio de 1626, el almirante don Francisco Alderete Maldonado, corregidor del partido de Cotabambas y Omasuyos, presentó una petición de los caciques principales e indios del común de su jurisdicción. En la petición, los indios daban a conocer que, en una junta de los caciques, curacas, alcaldes y principales con la población general, se había determinado que los indios se comprometerían a construir un puente sobre el río Apurímac y a mantenerlo arreglado todo el año. El puente permitiría transitar de ida y vuelta hacia la Ciudad de los Reyes. Por otro lado, se aseguraría el trajín de plata para la Corona. El tránsito sería sin ningún pontazgo; más bien, los caminos contarían con el mantenimiento y las comodidades necesarias. Teniendo esta ruta habilitada, se evitaría el pasaje tan penoso entre Limatambo y Curahuasi, donde los cargadores indios morían con las enfermedades de «Chuccho», los malos pasos y el cruce de muchos ríos caudalosos. Para evitar todo esto, los indios

[13] «Los yndios Collasuyos, Andesuyos e Condesuyos an de dar 260 yndios repartidos por sus ayllos en la forma siguiente…». ARC, Libro de Cabildo, nº. 5 [1564], f. 15v.

solo requerían instalar los siguientes tambos: Anta, Tamborada, Acaviri, San Juan de Florido, Quebrada de Leña y Abancay, «donde se encuentra de nuevo con el camino de la Ciudad de Los Reyes»[14]. Los indios se obligaban a implementar toda esta infraestructura —caminos, tambos y el puente— con la sola condición de que el virrey los relevara del servicio de las minas de Huancavelica, pues era mucho mayor el servicio que a Su Majestad se hacía.

Carecemos de mayores referencias a la convocatoria de los quipucamayos y *mitayos* de plaza para el caso de Chumbivilcas, que formaba parte de los chinchaysuyos. Sin embargo, en la sesión del Cabildo del 10 de abril de 1627, se volvió a ventilar el servicio de los tambos y se acordó dar comisión al capitán Miguel Otazú, alcalde ordinario próximo a viajar a las minas de Caylloma, para que aprovechara dicho viaje e inspeccionara los tambos que se estaban estableciendo en dicha jurisdicción. El capitán Otazú tenía poder para restablecer el servicio de *mita* de los tambos, propiedad de la ciudad, así como para repararlos y arrendarlos. El viaje de vuelta lo haría por la ruta de Chumbivilcas y los yanaguaras con la finalidad de restablecer el servicio de tambos hasta el de Chanca, el cual caía bajo la jurisdicción de Huanoquite, provincia de Chilques y Masques[15].

En 1644, el Cabildo del Cuzco observó ausencia de los *mitayos* de plaza, por lo que las calles y plazas estaban desatendidas. Los cabildantes vieron la necesidad de comisionar a don Pedro Berrio Manrique, vecino y procurador general de la ciudad, para que hiciera la visita y verificara la poca participación de los indios de la *mita* de plaza y de los tambos. Berrio Manrique constató que la falta de *mitayos* y el deficiente suministro de leña para la ciudad se debían al incumplimiento de las disposiciones por parte de los corregidores que estaban a cargo de jurisdicciones ubicadas a diez leguas a la redonda de la ciudad. El comisionado, lejos de ir directamente ante los caciques y gobernadores, fue en busca de los quipucamayos. Esta actitud nos parece importante porque esclarece que cada pueblo tenía un quipucamayoc que llevaba registro de todas las acciones de la comunidad. En otros casos, sin embargo, quienes respondieron por esta falta fueron efectivamente los caciques.

---

[14] ARC, Libro de Cabildo, nº. 12 [1623-1627], f. 182r.

[15] «En este Cabildo se vio la provisión que su Excelencia a mandado despachar sobre la población de los tambos y se acordó que el Señor Capitán Miguel Otazu, Alcalde Ordinario que esta de próximo para hacer a las minas de Cailloma vea los tambos que están en el distrito de los que están fuera dellas cuya propiedad es de la ciudad, los haga poblar rreparar y adereçar y arrendar los que no los estuvieren de suerte que es todo tenga entero cumplimiento la dicha provisión. Y habiendo de volver a esta ciudad para la provincia de Chumbivilcas y Yanaguaras y haga la propia diligencia hasta el tambo de Chanca». ARC, Libro de Cabildo, nº. 12 [1623-1627], f. 206v.

Dando ejecución a la comisión del Cabildo, el 8 de noviembre de 1644, Berrio Manrique hizo comparecer a don Bartolomé Rimachupanpi, quipucamayoc del pueblo de Acos, residente en ese momento en la ciudad. Don Bartolomé se identificó como «residente», es decir, vivía en la ciudad y era «ladino en la lengua española»; sabía leer y escribir. Al ser preguntado «qué indios faltan y se han dejado de enterar para la mita de esta ciudad del pueblo de Acos y de los de más que están obligados a dar mita a la plaza», Rimachupanpi respondió que, del pueblo de Oropesa de donde era cacique don Juan Guallpa, faltaba entregar un *mitayo* desde hacía más de cinco meses. Del pueblo de Punaqueguar, de donde era cacique don Francisco Collasuyo y alcalde don Miguel Lleclli, faltaba entregar seis *mitayos* desde hacía más de cinco meses. Del pueblo de Sanca, del que era alcalde don Tomás Valla Poma y regidor Tomás Varo Tinco, faltaba entregar tres *mitayos* desde hacía cuatro meses. Del pueblo de Corma, de que era cacique don Tomas Aneota, faltaba entregar cinco *mitayos* desde hacía dos meses. Del pueblo de Acomayo, de que era alcalde don Diego Añare, faltaba entregar tres *mitayos*. Del pueblo de Guayqui, faltaban tres *mitayos* y, del pueblo de Guaro, dos. El quipucamayoc afirmó que dichos *mitayos* no se entregaban desde el tiempo que había señalado y que conocía a dichos *mitayos*[16]. De la declaración del quipucamayoc se desprende que conocía a todos los indios que faltan a la *mita* de plaza, además de señalar el nombre de casi de todos los pueblos del corregimiento de Quispicanchis. Sospechamos que, en su calidad de ladino, Rimachupanpi habría llevado este registro en papel, pues señaló con exactitud la cantidad de tiempo faltante.

El mismo día se entrevistó a Miguel Guaman, quien dijo ser quipucamayoc mayor del pueblo de Acomayo. Como tal, sabía que, hacía dos semanas, su pueblo había dejado de entregar un *mitayo* de plaza. Asimismo, Juan Guallpa había dejado de entregar un *mitayo* del pueblo de Oropesa. Los del pueblo de Punaqueguarno habían entregado los tres *mitayos* desde hacía cuatro semanas. Los del pueblo de Sanca dejaron de enterar tres *mitayos*; del pueblo de Corma faltaban otros cinco desde hacía unos cuatro meses. Los del pueblo de Guayqui habían dejado de entregar otros tres *mitayos* desde hacía unos dos meses.

Don Bartolomé Rimachupanpi, quipucamayoc del pueblo de Acos, y Miguel Guaman, «yndio quipocamayo del pueblo de Acomayo», el primero, ladino, y el segundo con necesidad de un intérprete, eran ambos vecinos y procedentes de la

[16] «Información presentada por Don Pedro de Berrio Manrrique, vecino feudatario y procurador general de esta ciudad, sobre la poca participación de yndios en la mita en la plaza de armas, por culpa delincumplimiento de los corregidores de los partidos». ARC, Libro de Cabildo, leg. 4, c. 26 [1644], documento parcialmente transcrito en el Anexo.

misma provincia de Quispicanchis. Es importante hacer algunas comparaciones entre las respuestas que dieron. El primero dijo que a Punaquiguar le faltaba entregar seis indios desde hacía más de cinco meses. En cambio, el segundo dijo que dicho pueblo había dejado de entregar tres indios desde hacía cuatro semanas. El primero señala más nombres de pueblos; el segundo es más escueto.

El tercer entrevistado fue don Martín Gualpa Yanqui, quipucamayoc y cacique del *ayllu* Uyayme reducido en el pueblo de Accha, del corregimiento de Chilques y Masques. Don Martín declaró que los corregidores de Chilques y Masques, así como los de Calca y Lares, no entregaban los *mitayos* para el servicio de la plaza. Las respuestas de Bautista Canqui, quipucamayoc del pueblo de Araypallpa del corregimiento de Chilques y Masques, siguen la misma línea. Lo más interesante de su declaración es «que de su pueblo no se ha dejado de enterar ningún yndio y esto dijo ser la verdad so cargo del dicho juramento en que se afirmó y no firmó por que dijo no sabe». Todo hace indicar que los quipucamayos estaban enterados de qué corregimiento no había satisfecho su cuota de indios de *mita* y de plaza. Por ello, los quipucamayos de Accha y Araypallpa directamente responsabilizaron de la ausencia de indios de *mita* a los corregidores de Chilques y Masques y de Calca y Lares.

El 11 de noviembre de 1644, don Martín Chaves, comisionado por el Cabildo, interrogó a Miguel Cupa, quipucamayoc a cargo de hacer cumplir con el reparto de la *mita* de plaza en lo concerniente a la provincia de Calca y Lares. Don Martín Chaves ajustó la cuenta de la leña que se debía entregar como parte de la *mita*. Desde el tiempo del capitán García Pescabelte, quien fuera corregidor de Calca, faltaba entregar 225 cargas de leña, ochenta de particulares y 145 de la leña de los miércoles. El pueblo de Lamay debía doscientas cargas, cien de particulares y el resto, de la leña de los miércoles. El pueblo de Coya debía 150 cargas, setenta de particulares; de la leña de los miércoles, Coya debía ochenta cargas. Asimismo, el pueblo de Taray debía treinta cargas y el de Parpacalla, veinte cargas. Los lares debían, a su vez, ochenta cargas. De la declaración del quipucamayoc mayor de la provincia de Calca y Lares se desprende que el suministro de leña para abastecer la ciudad se repartió entre los pueblos del Antisuyo. La demanda de combustible debió ser importante en la ciudad; los pueblos señalados contaban en sus cercanías con árboles de *chachacoma*, *tasta*, *queñual* y aliso. Traer leña desde el pueblo de Lares, ubicado a más de diez leguas, debió ser muy dificultoso por la lejanía.

Por las declaraciones de los quipucamayos también se constata que el virrey Príncipe de Esquilache había reconfirmado que los tambos de los corregimientos de Canas y Canches —Cangalla, Lurucache, Sicuani y Chuquicavana— fueran parte de los propios y rentas de la ciudad. Al parecer, una real cédula otorgó

la administración de dichos tambos a los indios de Canas y Canchis. Probablemente, estos se quejaron ante la Corona porque sus tributarios eran obligados a ir a la *mita* de Potosí, motivo por el cual se habían rezagado en el pago de tributos. Esto quizá haya motivado a la Corona para que, con la renta de los tambos, los indios de Canas y Canchis se ayudaran para dicho pago. Sin embargo, el Cabildo, en resguardo de su derecho, dio comisión a un regidor para que fuera a dicha provincia e hiciera entender a los indios que los tambos mencionados formaban parte de los propios y rentas de la ciudad.

> De la misma forma, se dio comisión a don Martín Chaves Mendoza, regidor perpetuo de la ciudad del Cuzco, para que fuera al pueblo de Ollantaytambo e interrogara a don Francisco Quispe Topa, cacique principal y gobernador del pueblo, a don Joseph Guaman Guacas, segunda persona, y a don Agustín Coro, alcalde mayor. Al ser preguntados por qué no habían enviado la leña de la mita de la ciudad, así como desde cuándo habían faltado a su obligación, por qué causa y quién los estorbaba, los principales respondieron que quando se vendieron las tierras deste pueblo por quenta de su magestad y se rremataron en Don Pedro de Soria se fueron los yndios forasteros que avia en el y aun de los naturales por no tener tierras en que sembrar y asi cesso la mita de leña por falta dellos y que un yndio an dado de ordinario al dicho Don Pedro de Soria y los pocos que an quedado se da uno al tambo real y quatro a las haciendas del Convento de San Agustín del Cuzco y para estos que dan los alquilan de fuera a su costa y oyan quedado doce yndios a quien se les rrepartieren tierras y estos respondieron. Preguntándoles, que por que causa no se ha hecho la puente grande dixeron que por los pocos yndios que ay en el pueblo y que de las estancias no los dejan venir los españoles sus amos y que sin embargo dello tienen hecha una crisnexa y contra ellas estancias la harán como hordinario la hazen y nunca a faltado puente y esto respondieron. Y en quanto al tambo le tienen aleñadas de ordinario y que si de presente no lo esta es por que an estado ocupados en sus siembras y que luego se aleñara como de ordinario se acostumbra y esto respondieron y que dicho y declarado tienen[17].

Evidentemente, las razones eran el despojo de tierras y el absentismo de tributarios y forasteros. Los indios de Ollantaytambo estaban a cargo de arreglar y mantener el puente grande, el cual era fundamental para el tránsito desde el Cuzco hacia los valles de Amaybamba y Santa Ana, así como para el corregimiento de Vilcabamba. El comisionado y los caciques principales constataron que el tambo real de Ollantaytambo estaba en tal estado de abandono que no tenía techo. Los viajeros pasaban mucha necesidad de leña y yerba. Se tomó una rápida decisión y se asignó dos *mitayos* para el servicio del tambo. Esta cantidad, sin embargo, era insuficiente,

[17] «Información presentada por Don Pedro de Berrio Manrrique...», f. 29r.

pues el virrey don Francisco de Toledo había dispuesto ocho *mitayos* para la misma tarea. La resolución fue encomendada al capitán Garci López de Calvete, corregidor de esta jurisdicción. La visita a los tambos de Zurite —también llamado Tambo Real de Jaquijaguana—, Real de Limatambo, Real de Curahuasi y Real de Abancay se llevó a cabo de forma similar. Todos estos tambos estaban dentro del corregimiento de Abancay, es decir, en la jurisdicción del Chinchaysuyo.

El documento que acabamos de estudiar es sumamente interesante porque nos permite conocer la distribución de las funciones establecidas para los indígenas comprendidos dentro de la jurisdicción del corregimiento de la ciudad del Cuzco, la cual comprendía diez leguas a la redonda del núcleo de la ciudad. Por otro lado, el documento nos permite establecer algunas comparaciones con otro correspondiente a 1564, según el cual el cabildo del Cuzco había establecido que los indios del Collasuyo, Antisuyo y Contisuyo quedaban obligados a dar 260 *mitayos* de plaza[18]. No conocemos la función asignada a los indígenas del Chinchaysuyo. Todo parece indicar que, para 1644, esta disposición ya no estaba vigente, pues las declaraciones de los quipucamayos esbozan otro panorama con algunas especificaciones que son interesantes de analizar. Por ejemplo, los chilques y masques que conformaban una parte de los contisuyos serían los únicos que, hasta 1644, habían venido cumpliendo sin falta alguna con la *mita* de plaza. En cambio, los quispicanchis, quienes formaban una parte de los collas, tenían algunas faltas. Aquí es importante señalar a los canas y canchis, administradores y proveedores de los tambos de Chuquicaguana, Cangalla, Cacha, Sicuani y Lurucachi. Los pueblos del Antisuyo estaban obligados a suministrar la leña para la ciudad del Cuzco. A ellos se les añade el de Ollantaytambo, cuyos habitantes no solamente estaban obligados a la *mita* de la leña sino fundamentalmente a la provisión y mantenimiento del tambo y a la construcción de puentes. Asimismo, los pueblos del corregimiento de Abancay que eran conocidos como «los chinchaysuyos» también tenían la obligación de asistir a los tambos de Jaquijaguana, Limatambo y Curahuasi, entre otros. Quizá ellos también estuvieran obligados al mantenimiento del puente de Apurímac, el más transitado, por lo que su mantenimiento se realizaba cada tres meses.

El sistema de arrendamiento de los tambos de los propios y rentas de la ciudad funcionó hasta mediados del siglo XVII. En 1659, los cabildantes de Justicia y Regimiento propusieron que los tambos se concesionaran bajo el sistema de censo enfitéutico, es decir, la venta por una o más vidas. Se decidió adoptar este sistema

[18] «Los yndios Collasuyos, Andesuyos e Condesuyos an de dar 260 yndios repartidos por sus ayllos…». ARC, Libro de Cabildo, nº. 5, f. 15v.

porque parecía convenir más al incremento de las rentas de la ciudad. De acuerdo con las condiciones del remate por vía de censo, el censualista se obligaba a edificar los tambos, para cuyo efecto se seguía manteniendo la *mita* de ocho indios de servicio. Acabado el período enfitéutico, la propiedad del tambo retornaba a los propios de la ciudad[19]. Sin embargo, a mediados del siglo XVIII, los tambos habían casi desaparecido. Poco a poco, fueron reacomodados al interior de las doctrinas y de los pueblos. Los cabildos dejaron de tener ingresos a partir del arrendamiento de los mismos, limitándose a alquilar su tierra a precios ínfimos. En estos casos, dichas tierras se vendieron a particulares. En 1812, se leyó un oficio del alcalde provincial, don Antonio Paredes, en el cual se ponía de manifiesto dieciocho testimonios de escrituras de arrendamiento, por parte del Cabildo, de varios tambos y fincas que pertenecían a los propios y rentas de la ciudad. Estas escrituras probablemente ya no producían la renta de antes, por lo que el alcalde se limitó a poner el asunto en manos de un abogado con el fin de que pidiera justicia a favor de la ciudad.

Bibliografía

Blanco, José María
1974 *Diario del viaje del presidente Orbegoso al Sur del Perú*. 2 vols. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Las Casas, Bartolomé de
1948 *De las antiguas gentes del Perú*. Lima: Domingo Miranda.

Lizárraga, Reginaldo de
1968 *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*. Madrid: Atlas.

Matienzo, Juan de
1967[1567] *Gobierno del Perú*. Guillermo LohmannVillena (ed.). París y Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

Puente Brunke, José de la
1991 *Encomienda y encomenderos en el Perú: estudio social y político de una institución colonial*. Sevilla: Excma. Diputación Provincial.

Vaca de Castro, Cristóbal
1908[1543] «Ordenanzas de tambos de Vaca de Castro, dictadas en el Cuzco el 31 de mayo de 1543». *Revista Histórica* 3, 427-492.

[19] ARC, Libro de Cabildo, nº. 16, f. 118r.

Anexos

Declaración de Lorenzo Astuya, *yanacona* y contador en las haciendas de Guancha

/f. 16r/ En la ciudad del Cuzco en veynte y cinco días del mes de febrero de mil y seiscientos y catorce años el dho Don Francisco Maldonado de Anaya de pedimento del dicho Don Joan Francisco Arias Maldonado hizo parecer ante si a un yndio que por ynterpretación de Diego Hernández yntreprete, dixo llamarse Lorenzo Astuya, y ser yanacona del dicho Don Joan Francisco Arias Maldonado, questa y asiste en las haciendas, chacaras y tierras de Guancha, Tiopampa, Salinas y demás que tiene el suso dicho y que sirve de contador en ellas del que por el dicho ynterprete se tomo y resibio juramento y lo hizo a Dios e a una cruz en forma so cargo del prometió de decir verdad y preguntado por el thenor del pedimento del dicho Juan Francisco Arias Maldonado presentada en veinte y uno deste dicho mes y año. Dixo que desde el tiempo que el dicho Don Juan Francisco Arias Maldonado entrego a Juan de Sant Pedro todas las haciendas que en esta ciudad tienen de su mayorazgo hasta que habra dos años que este testigo dexo de ser contador y mayordomo en las dichas haciendas que fueron ocho años poco mas o menos los que las tubo a su cargo como tal aunque no save que año fue el que así entro en ellas el dicho Juan Sant Pedro por quipo y quenta que tubo durante los dichos ocho años porque el primer año que el dicho Juan de Sant Pedro entro en las dichas haciendas se cogió en las tierras de Guanchaquatrocientas cargas de mayz /f. 16v/ de las quales se sacaron quarenta cargas para el diezmo y dos cargas de primicias y quedaron libres trescientas cinquenta y ocho cargas y de las salinas que tubo a su cargo se sacaron treynta cargas y lo que así se cogió que dicho es el primer año este que declara lo entrego al dicho Juan de Sant Pedro y vio que vendió cada carga del dicho mayz a dos pesos y medio y lo ques la sal no save a como la vendió. Y el segundo año se cogieron de las dichas tierras de Guancha doscientas treynta cargas de mayz y porque fue año estéril de las quales se sacaron para diezmo y primicia veinte y dos cargas y della dichas salinas quatro cargas y vio que el dicho Juan de Sant Pedro vendió cada fanegada del dicho mayz a siete pesos. Todo él y la sal no sabe si la vendió o no ni a como. Y el tercero se cogio de las dichas tierras del Guanchaducientas y ochenta y dos cargas de mayz y de elas se pagaron de diezmo y primicias veinte y dos cargas y lo que resto se le entrego al dicho Juan de Sant Pedro el qual vio que lo vendió todo a ocho pesos cada fanega de las dichas salinas se coxieron siete cargas que tanpoco si la vendió o no. Y el quarto año se cogieron en las dichas tierras de Guancha setecientas diez cargas de mayzdellas que quales se /f. 17r/ se pagaron de diezmo y primicias setenta y dos cargas y de las dichas salinas veinte cargas y vio este declarante que cada fanega del dicho mayz vendió a cinco pesos todo ello por junto y la sal no save a como la vendió o lo que hizo dellas. Y el Quinto año se cogió delas dichas tierras de Guancha y salinas ducientas setenta y cinco cargas de mayz y dellas se saco para diezmo y primicia veinte y dos cargas y dos cargas de sal y vio que vendió cada fanega del dicho mayz por junto en las mysmas tierras como

se vendió los de mas a cinco pesos cada fanega y la sal no save o que hizo dellas. Y el sexto año se cogió en las dichas tierras seyscientas y ocho cargas del dicho mayz y de las dichas salinas diez cargas y vendió cada fanega dellas mas se sacaron sesenta y dos de diezmo y primicias a cinco pesos todas juntas en en las dichas tierras y la sal no save si la vendió o no . Y el Setimo año se cogió en las dichas tierras trescientas ochenta cargas del dicho mayz y de las dichas salinas doce cargas y sacadas del dicho mayztreynta y dos cargas que se pago de diezmo y primicia todo lo demás que vendió vio que el dicho Juan de San Pedro /f. 17v/ vendió cada fanega en las dichas tierras a cinco pesos y la sal no save lo que hizo della. Y el Octavo año se cogió de las dichas tierras ducientas y diez y seys cargas de mayz y dellas se pagaron veynte dos cargas de diezmo y primicia y lo demás que quedo lo vendió el dicho Joan de San Pedro en las dichas tierras a siete pesos la fanega porque fue el año esteril y de sal se cogieron catorce cargas y no save si la vendió o no todo lo qual que dicho tiene save y vio como parece que todo el tiempo de los dichos echo año asistió en las dichas tierras de Guancha y salinas y tubo quenta con todo lo que se cogio de mayz y sal y en cada un año y que ni podello y vio que en los dichos tierras se vendió a los precios que tiene dicho porque este que declara se hallo a la venta y entrego dello. Que por este que declara y los de mas yanaconas del dicho Don Juan Francisco se hizo a las personas quello compraron y que la sal que precediodellas dichas salinas en todas los dichos años se le llevo al dicho Juan de San Pedro a su causa y /f. 18r/ por esta causa no save si la a vendió o no o lo que hizo della y que lo qual las tierras de Tiopampa vio este declarante que el dicho Juan de San Pedro arrendo las dichas tierras tiempo de seis años continuos a diez pesos cada topo dellas en cada un año no save este declarante desde que año a que año fue porque los dos años que van a decir a los ocho que tiene dicho las arrendo por el dicho Juan de Sant Pedro el Canónigo Tapia al mismo precio de diez pesos cada topo y así lo vio este declarante y que otras siete topos de tierras que estan en el asiento de Uchuyguanchac en los dichos ocho años que el dicho Juan de Sant Pedro tubo las dichas tierras a su cargo se cogió el primer año veinte y siete cargas y el segundo año treynta y quatro cargas y el Tercero año setenta y dos cargas y el cuarto año veinte y siete y el quinto años ochenta y tres cargas y el sesto año veinte y nueve cargas y el séptimo año veynte y tres cargas y el octavo año veynte siete y que sin sacarse dello diezmo ni primicia lo llevo todo el dicho Juan de Sant Pedro a su casa y no save este declarante lo que hizo de todo el dicho mayz y que la challa que procedió de todo el dicho mayz que se cogió en las dichas tierras de Guanchac y de los siete topos de UchuyGuanchac de suso referido que /f. 18v/ fueron quatromill y diez cargas alganasdellas el dicho Juan de San Pedro las hizo llevar con los yanaconas dellas dichas tierras y otras se vendieron en las mismas tierras a real cada carga y otras hizo trager en caballos para vender en la plaza que se vendieron a reay que la cantidad que así llebo a su casa y la que se vendió no lo save mas de que como dicho tiene fueron todas las dichas quatromill y diez cargas y que ansimismo vio este declarante que un año que no save el que fue el dicho Juan de San Pedro sembró las tierras de Tiopanpa de elada y que cogió el dicho año quarenta cargas la qual con la paxadella la vendió a Ruiz Diez de Betancos no sabe de la cantidad de pesos en que los vendió de todo lo qual tubo quenta y Quipo como tiene dicho y por el parece

y los saven los yanaconas de las dichas tierras que asistieron a todo ello y lo vieron y que delas de Colquemachaguay no save este que declara cosa ninguna por no haber asistido en ellas y esto es la verdad por el juramento que a fecho y es de edad de quarenta y cinco años y como por ser yanacona del /f. 19r/ dicho Juan Francisco Maldonado la a dexado de decir y no firmo por no saber firmolo el dicho ynterprete.

Don Francisco Maldonado de Anaya (rubrica) Diego Hernandez (Rubrica)

«Autos seguidos por Don Juan Francisco Arias Maldonado contra Don Juan de San Pedro, sobre le rinda cuenta del tiempo que ha tenido la administración de su hacienda y rentas de su mayorazgo». ARC, Cabildo, Justicia Ordinaria, c. 5, leg. 2 [1606-1626], f. 16r-19r.

Sesión del cabildo del Cuzco de 9 de octubre de 1623

/f. 50r/ En la ciudad del Cuzco en nueve días del mes de octubre de mil y seiscientos y veinte y tres años se juntaron a cabildo la justicia y regimiento della para tratar de las cosas tocantes al servicio de Dios nuestro señor y al bien de la república como lo tienen de costumbre y estando juntos los señores capitán don Antonio de Ulloa Contreras, corregidor y justicia mayor en esta dha ciudad y su jurisdicción por su magestad y don Pedro de Berrio Manrique, vezino y alcalde ordinario y Diego de Raya de Avalos, alguacil mayor y Pedro Costilla de Nocedo, Diego de Espinosa Billasante, don Rodrigo desquivel /f. 50v/ y Cazeres, Francisco Rodríguez Bazán, el licenciado don Luis Gómez de Benavides, Juan Goncales de Bitoria, Bernardo Pérez del Campo y don Pedro Calderón y Alvarado, juez de naturales y don Agustín Jara de la Cerda, trataron lo siguiente.

En este Cavildo el señor corregidor propuso la falta tan grande que ay de los yndios del servicio de la placa desta ciudad por el descuido que tienen los corregidores de ymbiarlos y si no se remediase yra cada día perdiendo más el dho servicio y pues este insigne cavildo tiene comisión para poder ymbiar personas diputados a los dos corregimientos pa traer los dos yndios a costa de los corregidores en cuyos distritos caen y tienen obligación a ymbiarlos su señoría nombre persona tal que baya al dhoefeto y siendo necesario se lo requiere por lo mucho que ymporta para esta ciudad y pobres della. Y visto por su señoría la dicha propusicion dixeron que atento a que el Señor Rui Diaz de Betancos esta nombrado para que baya al corregimiento de los Chumbivilcas y Cotabambas, su señoría le buelve a nombrar de nuevo y para ello se le da la comission que conforme a las provisiones que este ynsignecavildo tienen para ello se suelen dar y mas y se le señalan ciento y cinquenta pesos de a ocho reales de ayuda de costa con que tenga obligación de traer los quipocamayos y yndios de servicio con sus comidas y bengan nombrados los dichos quipocamayos por una año o seis meses por lo menos y no los trayendo tenga obligación de bolver la dicha ayuda de costa porque se le da con la dicha condicion y no de otra manera. y con esto se cerro el dho cavildo y lo firmaron los dos capitulares.

Don Antonio de Ulloa Contreras (rubrica) Don Pedro de Berrio Manrique (rubrica)

Diego de Raya Davalos (rubrica) Pedro Costilla de Nocedo (rubrica)

Diego de Espinosa Billasante (rubrica) Don Rodrigo de Esquivel (rubrica)

Francisco Rodríguez Bacán (rubrica) Don Luis Gómez de Benavides (rubrica)

Juan Goncales de Vitoria (rubrica) Don Agustín Jara de la Cerda (rubrica)

Bernardo Pérez del Campo (rubrica) Don Pedro Calderón y Alvarado (rubrica)

Ante mí

Joseph de Solorcano (rubrica)

Escrivano publivo y cavildo

ARC, Libro de Cabildo, nº. 12 [1623-1627], f. 50r-50v.

Información sobre la poca participación de los indios en la *mita* de plaza del Cuzco

/f. 1r/ 7 de noviembre de 1644

Don Pedro Berrio Manrrique vecino feudatario de esta ciudad del Cuzco y procurador general desta ciudad, digo /roto/ de yndios que se a la plaza están muy faltos /roto/ acuden los corregidores a cuyo cargo está el despacho de dhos mitayos así del servicio como los de /roto/ teniendo muchos rezagos de lo que están obligados a enterar en perjuicio de los pobres a quienes se reparten los dhos mitayos de que siendo /roto/ ofrecer información y para que esto tenga remedio y /roto/ no padezcan conviene V. Señoría se sirva de man/dar/ se despache un capitular de los de este /roto/ cavildo pues ay pa ello provisión tan particular /roto/ carta para que vaya a los corregimientos donde está /roto/ partido el entero de dos mitayos con él salario que V. Señoría le señalare contra los corregidores y de/roto/ personas a cuyo cargo está el entero de dhos /roto/ y les obligue al cumplimiento del apremiándoles con todo rigor. [...].

D. Pedro de Berrio Manrique (rubrica)

/f. 1v/ Y visto por sus señorías lo cometieron al señor don Martín de Chávez y Mª a quien está cometido este negocio para que haga entera la mita para que haga ynformación en razón del mal entero de la mita y así lo proveyeron y mandaron.

Testigo. En la ciudad del Cuzco del Pirú en ocho días del mes de noviembre de 1644. Por virtud del dho auto suso referido hizo parecer ante sí a Don Bartolomé RimachupanpiQuipocamayo del pueblo de Acos residente en esta ciudad del qual por ser ladino en la lengua española resivio juramento por dios y a un cruz en forma de derecho y el susodho lo hizo y prometió de decir verdad y siendo preguntado que yndios faltan y se andexado de enterar para la mita de esta ciudad del dicho pueblo y de los de más que están obligados a dar mita a la plaza de ella. Dixo que save que del pueblo de Oropesa Corregimiento de Quispicanche de que es cacique Don Juan Valpa falta de enterar un yndiomas de /f. 2r/ cinco meses y del pueblo de Puna Quivar de que es Cacique Don Francisco Collasuyo y alcalde Don Miguel Lloclli faltan de enterar seis yndios de más de otros cinco meses a esta parte y del pueblo de Sanca de que es Cacique digo alcalde don Thomas Ualla Poma y regidor Tomas Aro Tinco tres yndios los quales abra como quatro meses que no se enteran. Y del pueblo de Corma de que es Cacique Don Thomas Aneota faltan de enterar cinco yndios de más de dos meses y del pueblo de Acomayo de que es cacique Don Diego Añare digo alcalde falta de enterar tres yndios y del pueblo de Guayqui tres yndios y del Guaro dos los quales no los an enterado ni enteran desde el dicho tiempo a esta parte y lo save este testigo como persona que conoce a los dichos yndios[...].

Testigo. En la ciudad del Cuzco del Piru en el /mismo día, mes y / y año dhos[...] hizo parecer a Miguel Guaman yndio /quipocamayo/ del pueblo de Acomayo que por interpretación de Pedro Carrillo de Guzmán [...] /f. 2v/ dijo que save que del dicho pueblo

de Acomayo abra como dos semanas antes más que menos que dexan de enterar un yndio a la mita de la plaza de esta ciudad. Y del pueblo de Oropesa otro yndio, abra como un yndio que no lo han enterado Don Juan Valpa. Y del pueblo de Puna Quiguar, abra como un año que dejan de enterar tres yndios, habrá como cuatro semanas. Y del Pueblo de Sanca dejan de enterar tres yndios. Y del pueblo de Corma, otros cinco, habrá como cuatro meses. Y del pueblo de Guayqui, dejan de enterar otros tres yndios, habrá como dos meses, esto lo sabe este testigo como quipocamayo mayor de los dichos pueblos y averlos visto así ser y pasar y asistir de ordinario en esta ciudad para tener cuenta de los yndios que se enteran para la dicha mita [...].

Testigo. En la ciudad del Cuzco del Piru en onze días del mes de noviembre de mil y seiscientos quarenta y quatro años para la dha información el dho don Martín de Chávez hizo parecer ante sí /f. 3r/ a un yndio que por ynterpretación de Pedro Carrillo ynterprete en esta dha ciudad se dijo llamar Don Martin Gualpa Yanqui quipocamayo digo cacique del aylloUyayme reducido en el pueblo de Accha del qual yo el presente escrivano recibí juramento por Dios y a una cruz en forma de derecho en presencia del dho don Martín de Chávez y el susodho lo hizo y prometió de decir verdad y siendo preguntado por el tenor del dhopedimientoDixo que sabe que el Corregidor de la Provinzia de Chilques y Masques y el de Calca y Lares no enteran ni hacen enterar a esta los yndios de mita que están repartidos para el servicio della siendo la prinzipal repartición de yndios que se da a esta ciudad por cuya causa los vecinos della no tienen servicio ninguno por haver más de quatro meses que no ymbian ningunos yndios de los pueblos de sus corregimientos que están repartidos para la dha mita […].

Testigo. En la ciudad del Cuzco del /roto/ día, mes y año dhos, el dho /roto/ de Chávez hixo parecer ante si /roto/ que por ynterpretación /roto/ ynterprete dijo llamarse /roto/ Bautista Canqui Quipocamayo del /pueblo de Aray/palpa, provincia de Chilques y /Masques/ y preguntado por el tenor /roto/ de esta otra parte y aviendorez/ibido/ dho juramento en forma /roto/ /f. 3v/ cruz y el suso dho lo hizo y prometió decir verdad y aviendole dado a entender el dho pedimento dijo que no sabe lo en ello contenido y que de su pueblo no se ha dejado de enterar ningún yndio y esto dijo ser la verdad so cargo del dho juramento en que se afirmó y no firmó por que dijo no saber […].

En la ciudad del Cuzco en onze días del mes de noviembre de mil y seiscientos y quarenta y quatro años. Para la dha información hizo parecer ante sí a un yndio que dijo llamarse Miguel Cupa Quipocamayo mayor que tiene cargo de hacer que los de mas cumplan con la repartición de la mita de esta ciudad de la Provincia de Calca y Lares. [...] Dijo que aviendo ajustada la quenta de la leña que se debe enterar a esta ciudad de la mita y la que sea traído a ella a lo que desde que el capitán García de López Calbete es corregidor de Calca faltan por enterar 225 cargas de leña ochenta de particulares que están rezagadas 145 de la leña de los miércoles. El pueblo de Lamay debe 200 cargas ciento a particulares y las demás a los de miércoles. El pueblo de Coya debe 150 cargas 70 a particulares y la demás

a los de miércoles. El pueblo de Taray 30 cargas Parpacalla y Sondor veinte cargas. Y los Lares ochenta cargas del dicho tiempo todo lo qual falta por enterar de el desde el tiempo del dicho corregidor […].

El Cabildo y Justicia y regimiento del Cuzco. Por cuanto Don Pedro de Berrio Manrrique Procurador general, dijo que la mita de yndios que se daba a la plaza de esta ciudad estaba muy falta y que los corregidores de los partidos a cuyo cargo estan el entero de la dicha mita así de servicio como de la leña no cumplian con la dicha mita ni la enteración de que avia muchos reçagos en gran perjuicio de los pobres desta ciudad a quien se repartian los yndios mitayos y pidio que para que este tuviese abastecida de leña se despachase comisión a un particular digo capitular deste cabildo en virtud de las provisiones del gobierno destos reynos para que apremiase a los corregidores de las diez leguas desta jurisdicción y a los de más que deben enterar la dicha mita y personas a cuyo cargo es o a sido en el entero de ellas [...].

Provisión Real despachada por el Virrey Don Francisco de Borja, Principe de Esquilache. «otro si por quanto pertenecen a esta ciudad y a sus propios y rrentas los tambos de los corregimientos de Canas y Canches, que son el de Cangalla Cacha y Lurucacha, Secuane y Chuquicavana en virtud de una Real cedula [...] los yndios de la dicha provincia se les ha dado [...] tambos y los tienen por provisiones para ayuda a pagar sus tasas. Dan poder para que bayan a la dicha provincia y se les haga entender que los dichos tambos son de los propios y rentas de la ciudad del Cuzco.

El Cabildo y regimiento nombro en 21 de noviembre de 1644. Fue comisionado a Don Martin Chávez Mendoza regidor Perpetuo de la ciudad del Cuzco y llego al pueblo de Ollantaytambo el sábado 19 de noviembre de 1644. El 21 de noviembre de 1644. Fueron notificados a Don Francisco Quispe Topa Cacique Principal y Gobernador deste pueblo de Ollantaytambo y a Don Joseph Guaman Guacas segunda persona y a Don Agustín Coro Alcalde Mayor y a los de mas yndios, quienes prometieron decir la verdad y siendoles preguntado por interpretación de Juan Serrano [...] que por que causa no avianymbiado la leña de mita a la ciudad del Cuzco y que tanto tiempo o por que causa o quien se lo a estorvado teniendo obligación a la mita y al entero della y los yndios de mita que están obligados dixeron que quando se vendieron las tierras deste pueblo por quenta de su magestad y se rremataron en Don Pedro de Soria se fueron los yndios forasteros que avia en el y aun de los naturales por no tener tierras en que sembrar y así cesso la mita de leña por falta dellos y que un yndio an dado de ordinario al dicho Don Pedro de Soria y los pocos que an quedado se da uno al tambo real y quatro a las haciendas del Convento de San Agustín del Cuzco y para estos que dan los alquilan de fuera a su costa y oyan quedado doce yndios a quien se les rrepartieren tierras y estos respondieron. Preguntadoles, que por que causa no se ha hecho la puente grande dixeron que por los pocos yndios que ay en el pueblo y que de las estancias no los dejan venir los españoles sus amos y que sin embargo dello tienen hecha una crisnexa y contra ellas estancias la haran como hordinario la hazen

y nunca a faltado puente y esto respondieron. Y en quanto al tambo le tienen aleñadas de ordinario y que si de presente no lo está es porque an estado ocupados en sus siembras y que luego se aleñara como de ordinario se acostumbra y esto respondieron y que dicho y declarado tienen. No lo firmaron por no saber leer.

En el pueblo de Santiago de Ollantaytambo, en 20 de noviembre de 1644. Yo don Martin de Chavez y Mendoza regidor perpetuo de la ciudad del Cuzco y juez nombrado por el cabildo, para el entero de la mita de leña e yndios de las diez leguas de la rredonda de la dicha ciudad y para visitar los tambos rreales puentes y caminos como mas largamente consta de la dicha mi comisión a que en todo me refiero. Aviendo visto la información de esta otra parte mando que los dichos caciques alcaldes rregidores ymbien los dichos yndios a la ciudad del Cuzco para la mita que estan obligados primero y ante todas cossas por quanto por provisiones del gobierno esta mandado asi que los servicios y mitas de las ciudad se cumplan primero y ante todas cossas y que cumplido con la dicha ciudad entran los tambos y despues las provisiones particulares y atento a lo dispuesto y aque me consta de los pocos yndios que ay en este dicho pueblo en conformidad de dichas provisiones los dichos caciques y alcaldes los que son y adelante fueren acudan al entero de los dichos dos yndios a la dicha ciudad sin escussa ni dilación so pena que seran castigados por todo rigor de decreto y de carcel y que a su costa bolvere a la execución .. y ninguna persona de qualquier estado calidad .. cion que sean se lo estorve ni ympida so pena [...] ssos para la camara de su magestad y gastos de justicia en que desde luego los doy por condenados a los que contravinieren este mi mandamiento y auto y si las dichas [...] los dichos yndios al rreparo y adovo de las puentes [...] y todos los españoles acudan con sus yndiosa el[...] se notifique a los dichos yndios y se les deal interprete lengua general y se asiente la notificación. Asi lo proveo Don Martin de Chavez y Mendoza.

En el pueblo de Ollantaytambo en 21 de noviembre de 1644. Cumpliendo el auto, el dicho Don Martin notifico a Don Francisco Quispe Topa Cacique y Gobernador y a Don Joseph Guaman Guacas segunda persona y a Don Agustin Coro alcalde mayor y a Don Francisco Alata alcalde ordinario y BernaveConchoy, Lucas Guaman Mandones.

En el pueblo de Santiago de Ollantaytambo en 22 de noviembre de 1644. Don Martin Chavez Mendoza regidor perpetuo, visitador, para hacer enterar las mitas de yndios y leña en las diez leguas de la rredonda de dicha ciudad como consta de la dicha mi comisión a que me rrefiero aviendo fecho las averiguaciones con los yndios caciques alcaldes y de mas yndios rregidores y mandones y fecho ynformacion por que causa no enteravan la dicha mita y mande por un auto que proveyo ayer veinte y uno deste presente mes y año que de los pocos yndios que avian quedado se diesen y enterasen dos de ellas a la dicha ciudad primer que a otras partes y se lo notifique a los dichos yndios so graves penas y agoraaviendo visitado el Tambo Real de este dicho pueblo y juntado los yndios del comun del que me consta que el dicho tambo tiene mas necesidad de los yndios y por falta de ellos no tienen los pasajeros el avio necesario de yerva leña y otras cosas y el tambo esta destechado

y sin reparo atento a que son propios de la dicha ciudad conviene que sin embargo del o por mi proveydo se le adjudiquen los dichos yndios que estaban nombrados y señalados para la dicha ciudad. Los cuales dichos dos yndios que asi mande los adjudico y nombro para el dicho tambo para que acuda a lo necesario en rrazon del avio de los pasajeros y primero se enteren estos yndios que a otras partes por quanto la persona a cuyo cargo esta me presento dos mandamientos y en ellos ynserta una clausula de ordenanza por el Señor Don Francisco de Toledo Visorrey que fue destosreynos en que manda se den ocho yndios efectivos al servicio del tambo y por constarme la necesidad que tiene dellos mando a los dichos caciques alcaldes rregidores y de mas yndios y mandones que al presente son y adelante fueren los enteren efectivamente sin escusa ni dilación so pena [...] que seran castigados por todo rrigor de derecho y por [...] de sus cargos y oficios y encargo a los corregidores presentes es y a los que adelante fueren y a sus [...] jueces de comision y a otros jueces los mando [...] y cumplir asi so pena de quinientos pesos aplicados para la camara de su magestad y gastos por mitad a los que pusieren escusa en el cumplimiento de este auto y su execución y que se le notifique a los dichos caciques y alcaldes justicias y rregidores cumplan y guarden y lo hagan cumplir y que Francisco Suares de Vera se dio comisión. En este dicho pueblo que al presente es por el capitán Garci Lopez Calvete Corregidor de este partido lo cumpla y guarde y haga cumplir y guardar sola pena y que a su costa se bolvera a compeler y apremiar a que lo cumpla y guarde y que se deje un mandamiento y auto deste tenor y para notificar se lo a dirigido a una persona que sepa leer y escribir para que le conste y asiente la notificación con dia mes y año y testigos asi lo proveyo y mande y firme solo por mi y ante mi a falta de escribano. Martin de Chaves Mendoza.

En el pueblo de Santiago de Ollantaytambo, en 23 de noviembre de 1644. Don Martin Chaves regidor perpetuo de la ciudad del Cuzco, juez visitador por el cabildo, para mandar enterar los yndios mitayos y la leña a la dicha ciudad aviendo venido a este dicho pueblo en procecusión de la dicha mi visita hize llamar a Don Felipe Toca y a Don Melchor Toca yndios caciques principales del pueblo de los Lares deste corregimiento a los quales les di a entender el efecto de mi venida y les notifique enterasen los yndios de servicio y los resagos de ochenta cargas de leña que deven enterar como consta de la ynformación que en esta razon se hizo en la dicha ciudad y les notifique que dentro de un mes la enterasen asi la leña como los yndios de servicio con apercivimiento que pasado el dicho termino se procedera contra ellos por todo rrigor de justicia y bolvere a su costa y para la seguridad del entero den un fiador lego y llano y abonados lo qual lo oyeron y entendieron y firmaron testigos Don Diego Espinoza de los Monteros.

En el pueblo de San Nicolas de Zurite en 26 de noviembre de 1644. El Capitan Joseph Vergara Corregidor de la Provincia de Abancay se presento la comisión por Don Martin Chaves y Mendoza por el Insigne Cabildo y yo el dicho corregidor la obedeci y que se guarde y cumpla como en esta se contiene y lo firme solo en difeto de escribano. Que asimesmo consiento que el dicho Don Martin Chavez y Mendoza saque los yndios que pertenecen de mita a la ciudad del Cuzco que cobre los derechos o arrendamientos

de los tambos de Zurite y Limatambo y en los que toca [...] de los dichos tambos no le encumbe el insigne cabildo sino al dicho corregidor por ser corregidor y justicia mayor de la provincia y en los tambos de Curaguasi y Abancay estan poseyendo los derechos con títulos juridicos como me consta y asi no ay lugar en cuanto de sus tambos.

Don Josep Vergara

«Información presentada por don Pedro de Berrio Manrrique, vecino feudatario y procurador general de esta ciudad, sobre la poca participación de indios en la mita en la plaza de armas, por culpa del incumplimiento de los corregidores de los partidos». ARC, Cabildo del Cuzco, c. 26, leg. 4 [1640-1645].

Pleito de los caciques del pueblo de Anta contra Blas, Nicolás, Mateo y Bautista Yupanqui, quienes aducen ser descendientes de Inga Yupangui

/f. 1r/ Testimonio de padrón. Don Martín López de Paredes, escrivano del reyno y publico del numero desta gran ciudad del Cuzco del Pirú doy verdadero testimonio como en un libro padrón que ante mí exsivieron los caciques del pueblo de Anta firmado del licenciado Ruiz de Estrada y Pedro Sánchez, escrivano de su magestad entre las demás partidas esta una del tenor siguiente.

Y después de lo suso dho estando en el pueblo de Equeco en veinte y seis días del mes de enero de mil y quinientos y setenta y dos años el Ilustre señor licenciado Nicolás Ruiz de Estrada, visitador general de las provincias de Andesuios y Chinchaysuyo por su magestad pregunto a los caciques deste dicho repartimiento de Equeco digan y declaren quantas parcialidades ay en este dicho pueblo y qué casiques y principales son los que al presente mandan y tienen las dhas parcialidades a lo qual dixeron todos los yndios que en este repartimiento de Equeco ay dos parcialidades de hanancuzco y hurincuzco y que no ay en este pueblo otros ayllos Equecos. Que rigen y mandan las dhas dos parcialidades son don Baltasar Guaman Atao de la parcialidad de Hanancuzco y don Francisco Cussi Aucagua manda y rige la parcialidad de hurincuzco y luego encontinente don Luis Pomasupa dijo que pedía y pidió al dho señor visitador mande restituirle el señorío y casicazgo de la parcialidad deste pueblo de hanancuzco porque es suyo y le pertenece por subsesión y línea reta y don Baltasar Guaman Atao que al presente manda y govierna la dha parcialidad fue puesto por governador en la dha parcialidad en el entretanto que él era de hedadla poder mandar y regir la dha parcialidad y aunque muchos días le a pedido se la dexe libre y desembargada pues ya es de hedad no lo a querido ni quiere hacer, antes se la tiene usurpada y no se la quiere volver ni den el dho señorío y pidió justicia. Y por el dho señor visitador visto el pedimiento hico parecer ante sí a los yndios más antiguos, viejos deste pueblo de Equeco y dellos se informe de a quien le pertenece por derecho /f. 1v/ subcesión y la dha parcialidad y quien la tenía y poseía al tiempo que los españoles entraron en este reyno, haciendo quipo por derecho y subcesión desde entonces aca y aviendo hecho el dho quipo y conferido entre ellos se averiguó que quando los españoles entraron en este reyno era señor y casique deste pueblo de la parcialidad de hanancuzco Paucar Aymara el qual lo avia heredado por derecho subsesión de su padre y abuelo que lo avian sido antes que él y después del muerto subcedió en el dho casicasgo don Baltasar Pomasupa, dejo nombrado al susodho al tiempo de su fin y muerte por casique y señor de la dha parcialidad en el entretanto que sus hijos tenían la edad y ansi lo confesó el suso dho y los mismos yndios del dho pueblo. Y por el dho señor visitador vista la dha averiguación declaro por señor y casique de la dicha parcialidad de anancuzco deste pueblo de Equeco al dho don Luis Pomasupa el qual averiguo con los dichos yndios tiene abilidad y suficiencia pa mandar y regir la dha parcialidad y mandó a todos los yndios de la dha parcialidad que por tal su casique le ayan y tengan, acaten y obedezcan y mandó a mí el presente escrivano de al dho don Luis Poma Supa, testimonio desta averiguación para que con ella acuda ante

su excelencia del señor visorrey don Francisco de Toledo la que su excelencia le de titulo y testimonio del dho casicasgo y licencia la poder traer dho y en el entretanto que no la trae se le mando no use del dhocasicasgo y ansi lo mando y firmó lo qual todo se le dio a entender y declaro /f. 2r/ por el dhoynterprete. Licenciado Ruiz de Estrada, ante mí Pedro Sánchez, escrivano de su magestad.

«Expediente incompleto del pleito que sigue don Salvador Poma Inga y don Mateo Paucar, caciques y gobernadores del pueblo de Anta, contra Blas, Nicolás, Mateo y Bautista Yupanqui que pretenden ser reservados de tasa y servicios personales aduciendo ser descendientes de Inga Yupangui». ARC, Corregimiento, Civiles, Provincias, leg. 65 [1655], f. 1r-2r.

Los capitanes de *mita* y el conteo de indios en las minas del Cerro Rico de Potosí durante el siglo XVI

Carmen Salazar-Soler

Los quipus y el conteo de los *mitayos*

Es por todos conocida la importancia que tuvo el sistema de la *mita* implantado por el virrey Toledo para la explotación del Cerro Rico de Potosí. El año clave de la introducción de la amalgamación, 1572, es también el año en que Toledo comienza a organizar el sistema de la *mita*. Bajo la responsabilidad de sus corregidores, los caciques de un cierto número de comunidades debían enviar a Potosí, cada año y por el período de un año, una parte (variable según las regiones y la época; en promedio, 15%) de *hatunrunas* (tributarios entre 18 y 50 años) de sus pueblos. Los pueblos afectados por la *mita* del Cerro Rico se repartían sobre el inmenso territorio que encierran los Andes centrales, desde la región de Cuzco, al norte, hasta Tarija, al sur de Potosí. Entre 1573 y 1578, bajo Toledo, la *mita* gruesa —el número total de *mitayos*— evolucionó, afectando un número cada vez mayor de comunidades. De alrededor de nueve mil *mitayos* en 1573, la *mita* gruesa pasó a más de catorce mil en 1578. Revisitada cada diez años, la *mita* gruesa era todavía, al menos en teoría, de cerca de 12 500 en 1650. Las referencias a la utilización de los quipus en las minas durante el siglo XVI aparecen en el contexto del funcionamiento de este servicio obligatorio de mano de obra.

El famoso Luis Capoche se cuenta entre los españoles que redactaron relaciones sobre la minería potosina con el propósito de guiar las decisiones de las autoridades. Capoche fue dueño de un ingenio en Potosí, autor de una historia del descubrimiento del Cerro Rico y de una descripción socio-económica del asiento dedicada al virrey Hernando de Torres y Portugal, Conde del Villar. Capoche fue probablemente sevillano y, al parecer, sirvió en los tercios españoles fuera de la Península. En Potosí, fue dueño de minas e ingenios. Cuando escribía su *Relación*,

poco antes de la visita de Toledo en 1572, poseía dos ingenios. En la dedicatoria al virrey, el cronista explica que su intención principal al escribir la *Relación* fue facilitar la comprensión de los asuntos del Cerro y sus dificultades. Este autor afirma, en su *Relación de la Villa Imperial de Potosí* (1585), que el control del servicio obligatorio era llevado a cabo por los capitanes de *mita* por medio de los quipus:

> Y porque no se pudiera gobernar esta gente bien por solas las justicias que tiene puestas Su Majestad, ni conservar su número y que los dos tercios anduviesen de huelga y el uno sirviese como estaba ordenado, nombró Su Excelencia, seis indios principales por procuradores, con título de capitanes, y que fuesen caciques por la calidad de sus personas para que tuviesen el gobierno y administración de todos estos indios, señalándoselos por sus naciones y parcialidades, y que con ellos asistiesen un principal de los repartimientos de donde fuesen naturales, para que ayudasen a los capitanes a quien pertenecía el cumplimiento de los indios que se repartiesen y el tener cuidado que se trocasen, acabada su mita, siendo superiores a todos los demás de esta villa, con poder y facultad para que en nombre de todos los indios y sus repartimientos se tratase con ellos lo que tocase a su bien y conservación, y por lo que ellos hiciesen fuesen obligados a estar y pasar todos los demás, como si con ellos se hubiese comunicado, señalándoles ciertos salarios y nombrando alguaciles que les ayudasen y *quipocamayos*, que son contadores de la comunidad, que tienen cuenta y razón por unos hilos de diversos colores, cuyas descripciones significan los ayllus y parcialidades, los pueblos y los indios, como ganados, plata y ropa, y las casas con todos los demás géneros, en los cuales por unos nudos que van dando se entienden de manera que no les hace falta la letra para la cuenta de las tasas y negocios. Y aunque tengan indios ladinos que sepan leer y escribir, como los hay en los repartimientos no les encargan ni fían de la tinta y papel esta razón (Capoche 1959 [1585]: 138).

El autor de la *Relación* alude más adelante al uso más general de los quipus por los Incas y fuera de las minas:

> Por estos quipos tenía el Inca hecho un discurso de la vida del hombre a manera de padrón, repartiéndola en trece edades, desde los niños de la cuna hasta los de la decrépita. Y la misma cuenta se tenía con las mujeres y también se entendía en la sucesión de los reyes y las cosas notables que [en] el tiempo de su reinado sucedían. Y, finalmente, se tiene tan puntual la cuenta por estos quipos, que en una residencia que se tomó a un corregidor de la provincia de Chucuito, le pidieron los indios que le habían dado en su corregimiento, sin pagárselo, tantas gallinas y tanta perdices, y los huevos, y la hierba y leña, y los indios que le habían dado para la guarda de su ganado, y los que habían enviado a la costa, Cuzco, Chuquiabo y esta provincia, y esto todo muy por extenso. Y la inteligencia de estos hilos no es general, porque si

> en una provincia significa lo amarillo la cuenta de la plata, en otra se entiende por lo negro, estando diferenciadas en los colores (Capoche 1959 [1585]:137-138).

Regresemos a las minas. Otra fuente documental muy valiosa para estudiar las maneras de trabajar y vivir en el Cerro Rico de Potosí durante fines del siglo XVI es el primer *Diccionario minero* (1611), elaborado por el veedor García de Llanos. Como sabemos, García de Llanos era un experto en el «ministerio de minas»[1]. Este autor alude a los quipucamayos en la entrada 207 de su *Diccionario y maneras de hablar que se usan en las minas y sus labores en los ingenios y beneficios de los metales*:

> Quiere decir en la general contador. Dícese de quipu, que es nudo, y camayoc, que es oficial o maestro. Y es la razón que la cuenta de los indios, aunque la hacen con granos o pedrezuelas como quien cuenta por pluma, para asentarla luego por sus partidas en lugar de libros de caja usan ellos unos manojos de hilos de lana de diferentes colores, cada manojo para diferente cuenta y ministerio, y en ellos ponen sus partidas en un hilo de millares, en otro los cientos y en otro los dieces, unidades, etcétera, toda la cantidad/ que han menester. Y asimismo en estos hilos y nudos que en ellos hacen tienen la misma cuenta y razón de cuando cabe a cada indio servir de mita, a cuya causa los lunes que se cumple la del Cerro hay mucho que entender con estos quipocamayoc o contadores de nudos y asisten en estas ocasiones par dar recaudo y razón de muchas cosas (Llanos 1983 [1611]: 111).

Sabemos, entonces, que los quipus eran utilizados para la contabilidad del servicio de *mita*. Recordemos cómo estaba organizada la *mita*. Al principio, la *mita* gruesa —el número total de *mitayos*— estuvo dividida en dos. Mientras que una mitad de esta mano de obra forzada trabajaba —*mita* ordinaria—, la otra mitad descansaba —*mita* en huelga. La semana de trabajo tenía una duración de seis días. Esta distribución de hombres y tiempo cambió antes de fines del siglo XVI. La *mita* gruesa fue dividida en tres: un tercio para la *mita* ordinaria y dos tercios para la *mita* en huelga. La semana de trabajo pasó a ser de cinco días, desde la puesta del sol hasta el ocaso. Los domingos eran días de descanso y los lunes estaban dedicados a la organización de la *mita* ordinaria de la semana por los capitanes de *mita*. En esta ocasión se utilizaban los quipus para llevar la cuenta de la *mita* ordinaria

[1] En realidad, toda la carrera de García de Llanos demuestra su calidad de experto y asesor para la minería. Sabemos que fue minero en Potosí (1599-1604), veedor de las minas del mismo sitio (1604-1608), asesor técnico en la vista a Oruro (1608), autor de la *Relación a Oruro* (1608), del *Cuaderno de venta de indios* (1609?), de la *Relación del Cerro de Potosí* (1610) y del *Diccionario minero* (1611). Fue nombrado veedor del Cerro en 1604 y permaneció en el cargo cuatro años. Luego, se retiró por falta de pago del salario (Salazar-Soler 2009).

y de la *mita* en huelga; dicha contabilidad era llevada a cabo por los quipucamayos que estaban al servicio de los capitanes de *mita*.

El *Diccionario* de García de Llanos consagra una entrada a explicarnos el registro de los indios entregados en *mita* a los mineros (propietarios de las minas) o a sus mayordomos. En esta ocasión, la contabilidad no era llevada por medio de quipus sino de listados escritos; a la realización de este registro se le llamaba «quilcar los indios»[2]. García de Llanos lo explica de la siguiente manera:

> Quilcar los indios: Dícese de quellcani, que en la general significa escribir o pintar, y así entre la gente del Cerro quiere decir escribir los indios, y es tan usado que jamás se dice en nuestro vulgar. Hay dos maneras de escribir o quilcar los indios. La una es cuando los lunes se entregan a los dueños en la cancha a donde se suele hacer que cada uno o sus mayordomos los escriben en sus libros de memoria por sus nombres, ayllos y pueblos. Y en estos días decir cualquiera que tiene quilcados los indios es decir que los tiene ya enterados (o juntos los que ha podido sacar) y para despacharlos al Cerro, porque hasta tenerlos de esta manera no se quilcan. La otra es en el mismo Cerro entre semana los días (que como ya se dijo), salen de las minas a pallar o dar cuenta de su trabajo, en los cuales se lo van tomando asientan a cada uno los días que ha trabajado en las mismas memorias, apuntando en ellas al nombre de cada uno una raya de cada día y media de mediodía. A cuya causa se dice en el Cerro haber quilcado al haber tomado cuenta de esta suerte a los indios y de aquí es lo mismo quilcar o haber quilcado que haber pallado, y así se usa de lo uno y de los otro sin diferencia […] (Llanos 1983 [1611]: 109).

Al parecer, a fines del siglo XVI coexistían dos sistemas de registro de los indios de *mita*. Uno estaba a cargo de los capitanes de *mita* a la hora de entregar los indios *mitayos* los lunes por la mañana. Dicha contabilidad se realizaba por medio de los quipus. El otro era realizado por los mineros o sus mayordomos, quienes registraban en listas o padrones los *mitayos* recibidos («quilcar» los indios) pero también el trabajo que estos realizaban. Esto es lo que deja entender la segunda forma de «quilcar» los indios a que alude García de Llanos, así como lo que este explica en la entrada «pallar». En efecto, refiriéndose a una de las acepciones de esta palabra, García de Llanos dice:

---

[2] En un trabajo anterior (Salazar-Soler 2003) he analizado las características del vocabulario minero a través de la obra de García de Llanos. Resalta la importancia de los términos en quechua o aimara (de las 258 acepciones matrices, 160 son en estas lenguas), lo cual subraya el valor de esta fuente para estudiar el mestizaje en las minas andinas desde el siglo XVI. Este mestizaje socioeconómico y cultural se expresa en la terminología, por ejemplo: españolización de términos nativos («pircar», «quilcar» los indios o «mingar» los indios) e indigenización de términos españoles («repasiri»).

> La tercera y última se dice pallar el tomar cuenta a los indios de lo que cada uno ha trabajado y sacado […] y dícese así porque en acabando de tomarles cuenta, recoge cada uno al buhío el metal que sacó, cogiéndolo del suelo (que es pallar), aplicándolo los españoles a lo que precede, y así se dice pallar los indios al tomarles cuenta y asentarles lo que han trabajado, lo cual asimismo se dice quilcar […] (Llanos 1983 [1611]: 97-98).

Sin embargo, un documento que describe la remesa del contingente de *mitayos* de Chucuito de 1600, es decir unos quince años después de la *Relación* de Capoche, indica la existencia de una lista escrita («memoria») y en este documento queda clara la parte central y activa dejada a los jefes indios, tanto a los principales como a las segundas personas[3]. Los oficiales españoles parecen más bien haber tenido un papel en gran medida de supervisión (Bakewell 1989: 99). Sabemos que el virrey Velasco había emitido órdenes especiales en 1596 destinadas a restringir la práctica de los *mitayos* de Chucuito de buscar refugio en lugares apartados en vez de volver a sus tierras después de los plazos de *mita*. Con este propósito, requirió que todos aquellos que iban a Potosí fueran reunidos en un sitio y cuidadosamente contados. Esta cuenta («padrón») debía especificar los nombres, el *ayllu*, la parcialidad y el pueblo de cada *mitayo*. Debía señalar cuántas mujeres, niños y llamas de transporte tomaba cada nombre. El padrón era luego enviado al corregidor de Potosí, quien debía controlar que todos aquellos enviados hubieran llegado realmente y que los mismos regresaran luego de servir su turno (Bakewell 1989: 97).

Para llevar a cabo estos procedimientos, don Luis de Guzmán, gobernador de Chucuito, «reunió a su gente entre fines de julio y fines de agosto de 1600 en la punta meridional de la provincia». Los personajes que activaban la operación eran principales elegidos para ir a Potosí por cada una de las parcialidades de las siete ciudades de la provincia. En realidad, la tarea de contar fue realizada por Pedro Cutipa, quien venía aparentemente de Ilave (Llavi en el documento) y que presumiblemente había sido propuesto por el gobernador para capitán de toda la *mita* de la provincia. «Fue asistido por otros cuatro indios de oficio, dos de los cuales debían retornar de Potosí en dos meses, trayendo los documentos que confirmaban que la cuota completa de *mitayos* había sido entregada allí». Los otros dos iban a permanecer en la Villa Imperial como ayudantes (segundas personas) de Cutipa. La complejidad de la operación aparece claramente: reunir a la gente parcialidad por parcialidad, congregarla en un punto central de reunión, contar los

[3] «Padrón de la mita de Chucuito, 1600, comenzando con la ciudad de Chucuito». Chucuito, 21 de julio de 1600. Casa de Moneda de Potosí, Cédulas Reales 72 [1600], f. 1-90, documento citado en Bakewell 1989.

hombres y animales, solicitar desde Potosí la lista de los reunidos allí y compararla parcialidad por parcialidad (Bakewell 1989: 97-98). Así, el documento permitiría pensar que, por lo menos en Chucuito en 1600, los capitanes de *mita* ya no utilizaban los quipus para el conteo de los *mitayos*. Se necesitaría, sin embargo, de otras fuentes para poder confirmar esta aseveración.

En el mismo sentido, Pedro Vicente Cañete y Domínguez asevera un siglo y medio más tarde que el control de los *mitayos* se hacía por medio de listas que levantaban los corregidores «con expresión de su número, de los pueblos de donde son y de los capitanes enteradores de cada ayllu» (citado en Crespo 1970: 474). En efecto, en un capítulo de su *Guía*, Cañete describe así las «formalidades que se deben observar en el envío y recibo de la Mita»:

> Así pues, los Corregidores antes, y ahora los respectivos subdelegados de las Intendencias nuevamente erigidas, estaban y están perpetuamente obligados al despacho de las minas y lo ejecutan de esta forma. Remiten, con oficio al Gobernador de Potosí, la lista y numeración, de los pueblos de donde son y de los Capitanes enteradores de cada Ayllu. Este documento se remite con decreto al Capitán mayor de la Mita, para que pase muestra de todos ellos y dé cuenta si está conforme a la numeración referida; a cuyo fin se congregan los indios en la Plaza, en las puertas del oficio de las minas, en presencia del Capitán mayor y Alcaldes Veedores, quienes llamándolos por la lista, pasan la muestra y previenen a los Capitanes enteradores concurran al servicio de las minas e ingenios de sus respectivos repartimientos (Cañete 1952 [1787]: 108).

Volvamos a los quipus. La cita de Luis Capoche insiste en la preferencia de los capitanes de *mita* por los quipus y en la desconfianza en las listas escritas. Pero, ¿qué sabemos de estos capitanes de *mita*?

El capitán de *mita*: un *passeur* por excelencia

Dentro del sistema de la *mita*, un personaje, el capitán de *mita*, desempeñó el papel de *passeur* (mediador cultural) y de puente entre los diversos mundos que se encontraron en Potosí. Su origen, según Teresa Cañedo-Argüelles (1993), lo encontramos en los años en que el virrey Toledo realizó su Visita General y organizó la *mita* en las provincias que debían prestar servicio en el Cerro Rico. En esa ocasión, Toledo nombró seis capitanes generales cuya misión era llevar la cuenta de los indios. A los capitanes correspondía acudir anualmente e informar a los corregidores sobre las incidencias a que dieran lugar los *mitayos*. Entre sus obligaciones se encontraba, además, la de cuidarlos y afianzarlos en los trabajos, así como vigilar que los *mitayos* cumplieran puntualmente su turno. Estas seis

capitanías se repartían, probablemente por turnos, entre los diferentes caciques de las dieciséis provincias que servían la *mita*.

Con el tiempo, los *mitayos* disminuyeron o se rehusaron a cumplir con sus servicios correspondientes en las minas, por lo cual se acordó nombrar un capitán mayor, de superior jerarquía y con mayor capacidad compulsiva. Este capitán mayor tenía a su servicio capitanes menores, asistentes y enteradores. Inicialmente, el capitán general tenía asignado un salario y no tenía ninguna obligación de responder con su hacienda personal por los indios ausentes. Con el transcurso del tiempo, el cargo se hizo hereditario y las obligaciones ligadas al mismo fueron aumentando. Los capitanes terminaron por adquirir la responsabilidad de los asignados a cada repartimiento y debían pagar los siete pesos que los azogueros exigían por cada indio ausente. Este incremento de las responsabilidades pecuniarias hizo que desapareciera el cargo paulatinamente en casi todas las provincias sujetas a la *mita* de Potosí. A mediados del siglo XVII, el cargo de capitán mayor solo se mantenía en cuatro provincias. Esta función de capitanía se desempeñaba simultáneamente con las del cacicazgo y la recaudación de tributos, así como la del control de las tierras abandonadas por los indios que morían o huían de sus comunidades. Dichas tareas se constituyeron en mecanismos virtuales para el enriquecimiento de ciertos capitanes (Cañedo-Argüelles 1993: 66-67).

Pero no todo era beneficioso para los capitanes de *mita*, como lo demuestra el «Informe» de 1657 firmado por diez caciques de diferentes pueblos. Dicho documento pone de manifiesto las vejaciones y maltratos que sufrían estos capitanes de manos de los azogueros:

> Además mano y poder para prenderlos en sus mismas casas, donde los someten a tratamientos insolentes […] en menosprecio de la justicia y haciendo de sus casas cárcel privada por vengar sus pasiones, en donde los insolentan poniéndoles las manos encima […] y ante la imposibilidad de que los capitanes enteren de su caudal a tan grande cantidad de indios faltos, los ponen en cepos en medio de la plaza pública de la Villa de Potosí, sacándoles a la vergüenza en carneros por las calles y teniéndolos toda la semana en la cárcel hasta el lunes que es cuando en el cerro se reparte la mita[4].

Por ello, varios capitanes trataron de evitar que sus hijos heredaran el cargo, procurando que no reunieran las condiciones requeridas para el desempeño del mismo: «Antes prefieren —afirmaba el protector de los naturales— que sean

[4] «Acusaciones del protector de los naturales contra el Gremio de Azogueros». Archivo General de Indias (AGI), 1600, citado en Cañedo-Argüelles 1993: 78.

agrestes sin que entiendan en las reglas de la urbanidad y la cortesía y no sepan leer ni escribir para que así sean inexpertos e incapaces de usar el cargo de caciques»[5].

Esta última cita ilustra bien los requisitos que debían reunir los capitanes de *mita*: saber leer y escribir y conocer las reglas de urbanidad. Citemos, por ejemplo, el caso de Juan Collqui «el Mozo», natural de los Quillazas, capitán de los Asanaques y Quillazas, del partido de Urcusuyu, quien «ha oído gramática en el Colegio de la Compañía de Jesús y anda vestido a nuestro modo, con mucha seda». Estos capitanes podían «andar como españoles y tener indios en calidad de asistentes o criados». Gozaban, además, «de franquicia para poseer pulperías y despachar vino sin pagar sisa ni alcabala y ni siquiera arrendamiento» (Cañedo-Argüelles 1993: 76; Capoche 1959 [1585]: 137).

Gracias a los trabajos de John Murra (1978) y de Roque Choque (1987), sabemos de las actividades económicas y comerciales de estos capitanes de *mita* y, en general, de los caciques de la región. Algunos caciques efectuaban viajes a los centros productores de vino, coca, ají y otros productos para luego comercializarlos en Potosí. Asimismo, sabemos que algunos de ellos poseían pescaderías al borde del lago Titicaca y comercializaban el pescado en la Villa Imperial. Así, encontramos a varios caciques capitanes de *mita* comercializando, en Potosí, vino que adquirían en la región de Arequipa (la principal productora durante el siglo XVI).

Este es el caso de Gabriel Fernández Guaracchi, cacique principal y gobernador de Jesús de Machaca de la provincia de Pacajes, quien fue capitán de *mita* y, a causa de esta función, estuvo en Potosí en dieciocho ocasiones. La documentación muestra su participación como gran comerciante de vino. En su testamento de 1673, además de mencionar sus haciendas, Fernández Guaracchi declara poseer 2520 carneros de la tierra, divididos en seis manadas, de los cuales mil estaban destinados al transporte del vino de los valles de Moquegua y el resto, al transporte de las cosechas de las chacras que poseía en los valles de Sicasica y Larecaja. En la Villa, Fernández Guaracchi poseía «bodegas para almacenar vino», el cual comercializaba no solo en Potosí sino también en otros pueblos e, inclusive, en su misma comunidad (Choque 1987: 361-362).

Muchos de estos capitanes o caciques justificaban este negocio de vino arguyendo que era necesario para pagar los gastos de la *mita*. En 1673, Diego Chipana, cacique principal y gobernador de Calamarca, provincia de Sicasica, otorgó poder

[5] «Causas de la disipación de la provincia de Pacajes. Informes de diferentes autoridades en torno a la necesidad de que desaparezca el cargo de capitán general, 1644-1666». AGI, Escribanía de Cámara, leg. 868, 1ra. Pieza [1663], citado en Cañedo-Argüelles 1993: 80.

a José de Aguilar para que este fuera al valle de Moquegua «con tropas de ganado de la tierra a sacar una partida de vino» por un valor de mil pesos «para la ayuda de los gastos de los enteros de la mita de Potosí»[6]. Chipana vindica sus viajes a las regiones productoras de vino argumentando la necesidad de cubrir el tributo de los indios ausentes y solicita incluso la ayuda de la Corona, exponiendo sus demandas de la siguiente manera:

> […] para ese efecto los saque de donde quiera que estuviera pidiendo para ello el favor y ayuda necesaria a los justicias de su majestad y por cuanto el mayor socorro y alivio que tengo para poder enterar los tributos y tasas de muchos indios ausentes y fugitivos del dicho mi pueblo es valerme de viajes de vino y otros géneros de los valles de Arequipa, Moquegua y otros de distritos de esta ciudad de la Paz[7].

Efectivamente, desde 1675, Pedro Chipana aparece como el organizador de viajes a los centros productores de vino. Como no podía realizarlos personalmente, otorgaba poder a Esteban de Ortega para que, en su nombre,

> vaya a la ciudad de Arequipa valles de Siguas, Moquegua, Sucumba y cualquier de estas partes y al que mexor le pareciera y compre para mi dos mil seiscientos botixas de vino de estos valles […] para cuyo efecto le tengo entregados los cameros necesarios y dineros para la compra de dicho vino con indios y avío necesario […][8].

La documentación da cuenta de la diversidad de ocupaciones de estos caciques. Además de las actividades comerciales que hemos mencionado, Chipana se dedicaba a la minería. Algunos de estos caciques poseían esclavos. En 1691, Chipana y su esposa, por ejemplo, debían 4200 pesos al capitán Pedro Vélez de Marzana. Para cancelar la deuda, Chipana se vio obligado a hipotecar sus bienes y vender a sus esclavos Tomás y María. Esta última había sido comprada por su suegra «en la villa de Potosí entre otros esclavos» (Choque 1987: 367-368).

Muchas veces, la realización de las compras y pagos en efectivo o al crédito, los préstamos de dinero, el envío de personas para la adquisición de mercancías en los valles productores y otros negocios estaban a cargo de representantes de los caciques, quienes en numerosos casos eran españoles o mestizos. Este es el caso de don Diego Chambilla, señor Hanansaya de Pomata, quien ejerció la función de capitán de *mita* en dos ocasiones (1618 y 1625) y quien tenía como representante

---

[6] «Poder: Diego Chipana a Joseph de Aguilar». La Paz, 31 de julio de 1673. Archivo Histórico de La Paz, Registro de Escrituras, leg. 67 [1673], f. 675v, citado en Choque 1987: 365.

[7] Archivo Histórico de La Paz, Registro de Escrituras, 1800, f. 50, citado en Choque 1987: 367.

[8] «Poder Pedro Chipana a Esteban de Ortega». La Paz, 14 de junio de 1675. Archivo Histórico de La Paz, Registro de Escrituras, leg. 69 [1675], citado en Choque 1987: 368.

de sus negocios en Potosí a Pedro Mateos, un antiguo escribano Real. Mateos daba pensión en su casa a Fernando Chambilla, hijo de don Diego. En ausencia de Chambilla, Mateos cobraba los alquileres de algunas casas y pulperías que el cacique poseía en las parroquias aimaras de San Sebastián y San Martín. Compraba, en nombre de Chambilla, cadenas de oro «de doble vuelta» y se ocupaba de supervisar la educación del joven Fernando. Pero su actividad principal consistía en ser agente comercial del cacique (Murra 1978). Así, los documentos muestran a estos personajes complejos manejando tanto los antiguos sistemas de quipus como los nuevos códigos del mundo urbano de Potosí.

Bibliografía

Bakewell, Peter
1989 *Mineros de la montaña roja*. Madrid: Alianza.

Cañedo Argüelles, Teresa
1993 *Potosí: la versión aymara de un mito europeo*. Madrid: Catriel.

Cañete y Domínguez, Pedro Vicente
1952[1787] *Guía histórica, geográfica, física, política, civil y legal del gobierno e intendencia de la provincia de Potosí*. Potosí: Colección de la Cultura Boliviana.

Capoche, Luis
1959[1585] *Relación general de la Villa Imperial de Potosí*. Madrid: Atlas (Biblioteca de Autores Españoles, 122).

Choque, Roberto
1987 «Los caciques aymaras y el comercio en el Alto Perú». En Olivia Harris, Brooke Larson y Enrique Tandeter (comps.), *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI a XX*. La Paz: CERES, 357-377.

Crespo, Alberto
1970 «El reclutamiento y los viajes en la "mita" del Cerro de Potosí». En *La minería hispana e iberoamericana. Contribución a su investigación histórica*. Vol. 1. León: Cátedra de San Isidoro, 467-482.

Llanos, García de
1983[1611] *Diccionario y maneras de hablar que se usan en las minas y sus labores en los ingenios y beneficios de metales*. La Paz: MUSEF.

Murra, John
1978 «El valle de Sama, isla periférica del reino Lupaca y su uso dentro de la economía colonial». En Roswith Hartman y Udo Oberem (eds.), *Estudios Americanistas II*. Vol. 1. Saint Augustin: Haus Völker und Culturen, Anthropos-Institut, 87-91.

Salazar-Soler, Carmen
2003 «"Quilcar los indios": a propósito del vocabulario minero andino de los siglos XVI y XVII». En Ana María Lorandi, Carmen Salazar-Soler y Nathan Wachtel (comps.), *Los Andes cincuenta años después (1953-2003). Homenaje a John Murra*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 281-316.
2009 «Los "expertos" de la Corona. Poder colonial y saber local en el Alto Perú de los siglos XVI y XVII». *De Re Metallica* 13, 83-94.

Quipus coloniales para el conteo del ganado: el caso de la hacienda Tulpo del común de los indios de Huamachuco en el siglo XVII

Lucila Castro de Trelles

La presencia y el uso de los quipus durante la Colonia parecen ser realidades cada vez más conocidas y estudiadas. Los quipus no desaparecieron inmediatamente con la caída del Imperio incaico. Por el contrario, durante el virreinato, los quipus se siguieron utilizando con diversas variantes y adaptaciones, sobre todo como sistemas de contabilidad[1]. Para los primeros años de la colonia tenemos los quipus administrativos, que sirvieron para registrar la información demográfica y económica que le permitió a la Corona española legislar sobre el tributo y la entrega de encomiendas (Brokaw 2010). También existieron los quipus confesionales (para contar los pecados) y los quipus de limosnas (registro de lo entregado a las iglesias) que señala Guaman Poma. Otra clase de quipus fueron aquellos que llevaban las cuentas de la producción de ropa en los obrajes y las del ganado de las haciendas. Este tipo de quipus que registraban el número de cabezas de ganado durante la época colonial y su manejo por los quipucamayos serán el tema del presente trabajo. Los documentos sobre las cuentas del ganado de la hacienda Tulpo demuestran un uso sistemático de estos quipus, así como su vigencia durante gran parte del período colonial, como veremos a continuación.

En la hacienda Tulpo, los quipucamayos utilizaron los quipus fundamentalmente para contar el ganado. Esta práctica aparece registrada en varios documentos del siglo XVII relacionados con la administración de dicha hacienda, conservados ahora en el Archivo Regional de Cajamarca. Para analizar estas fuentes y entender por qué aparece registrada esta información año tras año, debemos ensayar antes una breve explicación histórica sobre cómo la hacienda Tulpo, ubicada en la sierra

[1] Ver los casos que citan Murra 2002, Mackey 1990, Salomon 2006, Urton 2007 y Brokaw 2010.

norte del Perú, en la provincia de Santiago de Chuco del departamento de La Libertad, devino en una «hacienda del común de los indios de Huamachuco» (Mapa)[2].

Tulpo, de hacienda de españoles a hacienda de indios

El origen de este proceso es algo realmente inusual dentro de la historia colonial peruana. La hacienda Tulpo y su ahijadero de Yamobamba pasaron a ser «propiedad» de los indios de Huamachuco, a raíz de unas deudas generadas por las obligaciones de unas donaciones que debieron tener su origen en las doctrinas de la restitución. Esta historia comienza con Juan de Sandoval, encomendero de Huamachuco entre los años de 1549 a 1581. Huamachuco había sido un curacazgo importante que fue sometido por los incas y funcionó como una provincia incaica. Luego, con la llegada de los españoles, se creó el repartimiento de Huamachuco. El conquistador Juan de Sandoval y su esposa Florencia de Mora no tuvieron hijos y, por ende, legaron a los indios de Huamachuco muchas de sus propiedades, probablemente influidos por las doctrinas del padre Vitoria, de fray Domingo de Santo Tomás y del padre Bartolomé de Las Casas[3]. Juan de Sandoval y Florencia de Mora legaron, entre otros beneficios, el obraje de Sinsicap y las rentas de las haciendas de Tulpo y el ahijadero de Yamobamba para que los indios se «aliviasen» en el pago de sus tributos[4].

---

[2] Ver Castro de Trelles 2005 sobre la historia y desarrollo de la hacienda Tulpo.

[3] El padre Francisco Vitoria (1483-1546) fue un defensor de los indios y con él se inicia el Derecho de Gentes. En sus tratados, Victoria afirma que los indios son iguales a cualquier ser humano y, por lo tanto, poseen los mismos derechos que cualquier persona: son dueños de sus tierras y bienes. La restitución surge entre los conquistadores como una cuestión moral, un sentimiento de culpa frente al despojo que se hizo de los bienes que tenían los indios (Ocaña 1996: 300-302).

[4] En 1625, los caciques y principales de Huamachuco presentaron un memorial a García Vera, protector de los indios de Huamachuco, en el cual explicaron claramente la situación de la hacienda Tulpo: «Excelentísimo señor: Don Joan Chuquiruna, gobernador deste repartimiento de Guamachuco y don Joan Llacsacondor, cacique principal del y don Diego Garcia Tantaguanca y don Francisco Flores y don Diego Bargas y don Juan de Varrios y don Baltasar Condorpare y don Juan de Roxas Paucarcaua, y don Juan Barrionuevo y don Joan de Chaves caciques principales deste dicho repartimiento, parecemos ante V. Exc. Por nuestro protetor y decimos que en este nuestro repartimiento ay dos estancias de obejas y vacas y yeguas de comunidad que doña Florencia, vezina de Truxillo, que heran nuestra encomendera, dexò para que los indios deste dicho repartimiento tubiesen con que ayudar a pagar sus tributos y sustento esta la principal causa e intención suya con que nos dexò estas haciendas para hazer bien a todo el común deste dicho repartimiento [...]». «Inventario de bienes de las estancias de Tulpo y Yamobamba pertenecientes a la comunidad de Huamachuco». Archivo Regional de Cajamarca (ARC), leg. 14 [1626], f. 14r-14v. Véase, también, Castro de Trelles 1992: 27; «Ynforme sobre el obrage y obra pía de Sinsicapa». AGI, Lima 207.

Figura 1: Mapa de la provincia colonial de Huamachuco y de la hacienda Tulpo. Elaboración de Lucila Castro de Trelles

Así lo estipuló Juan de Sandoval en sus testamentos y, a su muerte en 1581, doña Florencia creó un patronato para el obraje de Sinsicap con el fin de que hubiera un perpetuo guardián, patrón de la donación, a través de sus miembros. Los vigilantes de esta donación debían ser, en orden de preferencia, los padres agustinos del convento de Huamachuco, el cura párroco y la Iglesia a través del obispo de Trujillo, quienes velarían por el buen funcionamiento del obraje. El patrón debía repartir la renta anual proveniente de dicho obraje y del ganado a los indios, luego de descontar los gastos y salarios, quedando sujeto a severas penas si no cumplía lo ordenado (Zevallos Quiñones 1996: 351). Por una serie de razones, este pago fue postergándose, lo que generó una cuantiosa deuda a favor de los indios.

Este fue uno de los orígenes del desastre financiero de las fortunas de los Sandoval y los Mora, incluyendo otras propiedades producto de la restitución. A la muerte de

Florencia de Mora en 1596, el patrón del obraje de Sinsicap era su sobrino, Diego de Mora Manrique, quien había quedado huérfano de padre y madre. Este joven de veinticinco años, abrumado por las deudas de lo donado por la restitución, tuvo que afrontar las presiones y embargos de las estancias y haciendas que había heredado de su tía y de su abuelo paterno Diego de Mora, uno de los conquistadores más ricos y notables de Trujillo del Perú. La deuda del obraje de Sinsicap a los indios de Huamachuco, por ejemplo, sumaba la cuantiosa suma de 8300 pesos en 1602. Para saldar esta deuda, Diego de Mora Manrique decidió entregar como parte de pago su estancia de Andamarca, llamada Tulpo, más 2000 ovejas de Castilla y otros ganados, hasta completar el importe de la deuda de 8300 pesos, llevándose el resto del ganado a su estancia de Porcón[5].

Se conserva un valioso documento sobre esta situación en el Archivo Regional de Cajamarca. Se trata de la escritura de compra-venta realizada entre Diego de Mora y los indios de Huamachuco, representados por el corregidor de Cajamarca y por el protector de los naturales de Huamachuco, firmada el 26 de septiembre de 1602[6]. En este documento se especifican los detalles de la venta y la entrega de los títulos de propiedad y del ganado existente (junto con los *mitayos* encargados de su pastoreo). También se incluye el ganado saliente a la hacienda de Porcón, el poder de Diego de Mora al padre fray Melchor Flores, prior de Huamachuco, para distribuir los bienes del obraje y, por último, la entrega a Juan Alonso de Trujillo para que se encargue de la administración de Tulpo a nombre de los indios de Huamachuco.

Así, la hacienda de Tulpo, llamada también «Santa Clara de Tulpo», pasó a ser «propiedad de los indios de Huamachuco» durante más de 350 años, con una breve interrupción después de las guerras de la Independencia. A partir de 1602, la hacienda fue manejada por funcionarios reales llamados «administradores». Estos administradores eran nombrados por el corregidor de Cajamarca en coordinación con el protector de los naturales. Luego, ante la protesta de los indios por los malos manejos de estos administradores, la administración se cambió por el sistema de arriendos en subasta pública. Los indios de Huamachuco pidieron al virrey que la hacienda Tulpo se arrendase por un tiempo de cinco a seis años, con el compromiso de entregar 44 *mitayos* para el pastoreo del ganado, que se pagara el monto en

---

[5] «Autos que dio Diego de Mora Manrique sobre indios mitayos y traslado de ganado de Andamarca a estancia de Porcón». Archivo General de la Nación, Derecho Indígena y Encomiendas, leg. 5, c. 68 [1605], f. 16 y ss. Este Porcón es el lugar donde se hallaba el oráculo de Catequil, la divinidad más importante de la sierra norte. Sobre Catequil, ver Castro de Trelles 2005: 28; 1992: lx; Topic, Lange Topic y Melly Cava 2001.

[6] Ver «Testa [sic] desta que hizo don Diego de Mora de la estancia de Andamarca». ARC, Protocolos, Jerónimo de Espinoza, 1 [1602], f. 191-195 y Castro de Trelles 2005, 44-47.

dos partes cada año y que, cuando culminara el arrendamiento, se dejara el ganado que se hubiese multiplicado. El 23 de abril de 1625, El virrey Marqués de Guadalcázar autorizó el arrendamiento y otorgó la licencia para este efecto[7]. Se indicó que el arrendador debía pagar los jornales de los *mitayos* y que el corregidor de Cajamarca se encargaría de hacer el remate público de arrendamiento y, luego, la posterior entrega de la hacienda al ganador[8].

Con estas reglas de juego se dio inicio a una larga lista de arrendatarios y nuevos administradores que pasaron por Tulpo hasta la segunda mitad del siglo XX. El primer arrendatario por subasta pública fue Diego Casolin de Arratia, quien pagaba 2504 pesos al año[9]. Los motivos que tuvieron los españoles para alquilarla fueron diversos, pero podemos resumirlos en los siguientes: el interés por la lana del ganado ovejuno, la comercialización de piezas de ropa y telas producidas por el obraje de Tulpo y el acceso a la mano de obra indígena. En el siglo XIX, a través del subarriendo de las parcelas de la hacienda a los campesinos, los arrendatarios utilizaron la mano de obra indígena en los ingenios azucareros de las haciendas costeñas y en las minas de tungsteno. Por ello, afirmamos que los habitantes de la hacienda Tulpo, a lo largo de su historia, pasaron de ser *cumbicus* o tejedores de ropa fina en la época incaica a ser *mitayos* y obrajeros durante la colonia y mineros durante la república, aparte de su condición de campesinos (Castro de Trelles 2005).

Luego, con el inicio del período republicano y la creación del colegio nacional San Nicolás de Huamachuco en 1860, se destinaron las rentas de la hacienda Tulpo para la manutención del colegio, creándose una junta de vigilancia para su buen funcionamiento. El colegio San Nicolás de Huamachuco fue el encargado de continuar con los remates públicos de los arriendos de Tulpo hasta que, en 1972, la reforma agraria decretada por la dictadura del general Juan Velasco Alvarado expropió la hacienda y se la entregó a los campesinos parceleros que la venían trabajando desde antaño.

---

[7] Archivo Regional de La Libertad, Judicial, leg. 175, c. 744, citado en Zevallos Quiñónez 1996: 195.

[8] «Inventario de bienes...», f. 112.

[9] «Y dixo el dicho pegonero dos mill y quinientos y quatro pessos de ocho reales en cada un año dan por el arrendamento de las dichas dos estancias y ganados dellas contenidos en el dicho su testimonio en memoria en que se an de entregar a la una dos mill y quinientos y quatro pesos de a ocho reales por las dichas haciendas de arrendamiento en cada un año de los dichos cinco años, porque se arriendan las dos. Dos mill y quinientos y quatro pesos de a ocho reales dan en cada un año de arrendamento por las dichas dos haciendas y con las dichas condiciones a la tercera buena y verdadera pues que no ay quien puxe ni diga más, que buena, que buena, que buena pro, la haga a Diego Casolin de Arratia, vecino desta ciudad que la tiene puestas, y asi quedo fecho el dicho remate presente el dicho Diego de Alarcón». «Inventario de bienes...», f. 22r.

El ganado de la hacienda Tulpo: conteo y entrega por los quipucamayos

Con estos antecedentes históricos sobre la hacienda Tulpo, podemos comprender mejor las características que rigieron su organización interna y que explican la detallada documentación pública que tenemos de Tulpo durante la época colonial en el Archivo de Cajamarca. Estos documentos incluyen inventarios muy precisos sobre la variedad del ganado que se halló en las estancias, asi como la forma en que este era contabilizado por los quipucamayos. La presencia de estos especialistas, con sus cuentas de quipus, sirvió para validar el proceso del conteo y de entrega del ganado, como observaremos más adelante.

En cuanto a cómo se realizaba este proceso de entrega de la hacienda Tulpo a cada nuevo administrador o arrendatario, los documentos señalan que, cada vez que la hacienda era entregada a un nuevo arrendatario, el corregidor de Huamachuco tenía que informar a toda la población del repartimiento. Para ello se anunciaba el edicto en el pueblo de Huamachuco con tambor y en tres lenguas: la madre (probablemente la lengua culle que se hablaba en la sierra norte), la general de los Incas (quechua) y la lengua española[10]. Luego, se comunicaba a los caciques para que tuviesen conocimiento de la llegada del nuevo administrador o arrendatario de manera que dispusiesen de los indios necesarios para hacer el «rodeo», el cual consistía en agrupar a todo el ganado vacuno, ovejuno y caballar que se hallaba disperso en las dos haciendas, Tulpo y Yamobamba, para su conteo. El proceso podía durar de tres a cinco días en cada hacienda. Se escogía a los indios más hábiles de las diversas parcialidades, *pachacas* y *ayllos* del repartimiento de Huamachuco. Estos salían a caballo y, durante dos o tres días, reunían el ganado de todas las manadas que pastaban en las alturas o que estaban en los preñaderos. En el rodeo de la hacienda Tulpo de 1626, la partida estuvo conformada por 67 indios repartidos en 17 cuadrillas[11]. Generalmente, el número de manadas a cargo de los pastores oscilaba entre ocho y diez para ambas estancias. Hay que tener

[10] «[...] Que en todos los pueblos estancias y obrajes desta provincia, en dia de fiesta y quando aya mas concurso de gente se pregone y públicamente este auto edicto en la lengua materna de los dichos indios y en la general del ynga y en español en los dichos pueblos […]». «Provisión del virrey Marqués de Montesclaros. Los caciques la provincia de Huamachuco solicitando ante el corregidor y virrey se tomen cuentas de las tierras de comunidad de Huamachuco». ARC, leg. 4, exp. 56 [1611], f. 2r. Sabemos que en esta región se hablaba el culle y que este predominó en toda la sierra norte desde el Horizonte Medio. Era uno de los ocho dialectos que en el siglo XVIII se seguía hablando en el obispado de Trujillo pero que se hallaba en vías de desaparecer, por lo que el obispo Martínez de Compañón mandó realizar una lista de los vocablos más importantes. Sobre la lengua culle, ver Adelaar 2004; Andrade 1995; Rivet 1949: 3; Torero 1972: 101.

[11] «[…] dichos don Pedro Toledo y don Juan Fernández alcaldes y a don Pedro Quinoquilich en el dicho auto los quales dijeron que están prestos cumplir lo que se les manda y en su cumplimiento

en cuenta las enormes distancias existentes entre ellas. La hacienda Tulpo tenía unas 75 000 hectáreas y distaba un día de camino de la de Yamobamba que se hallaba más cercana a Huamachuco (Figura 1).

Luego del rodeo venía el proceso del «conteo», el cual era supervisado directamente por un juez en presencia del nuevo administrador o arrendatario y del escribano. Estaban también presentes las autoridades indígenas, tanto curacas como alcaldes de indios, así como el protector de los naturales y, sobre todo, los mayorales y quipucamayos[12]. Los mayorales, según el *Diccionario* de la Real Academia, eran los pastores principales de las reses bravas y los que mandaban en las cuadrillas de mulas como capataces. De la información de los documentos coloniales se desprende que el mayoral era el responsable del manejo del ganado de las haciendas. En la mayoría de los documentos que hemos revisado, el mayoral era generalmente también el quipucamayoc. Presentamos una breve lista de los mayorales y quipucamayos que aparecen en los documentos estudiados:

Cuadro 1: Quipucamayos de Tulpo y Yamobamba

Año	Nombre	Fuente
1611	Agustín Quinomango y Pedro Guaman Sacas, mayorales y quipocamayos de Tulpo*	ARC, leg. 4 [1611], f. 8v
1620	Agustín Guaman Xulca, quipocamayoc de Tulpo	ARC, leg. 10 [1620], f. 6r
1626	Juan Quispinachi, mayoral de Tulpo; lleva las cuentas	ARC, leg. 14 [1626], f. 76r
1631	Alonso Pisanquilich, quipo de la estancia de Yamobamba	ARC, leg. 19 [1631]
1631	Agustín Guacaspoma, quipo de la estancia de Tulpo	ARC, leg. 19 [1631]

* Es la única referencia a la presencia de dos quipucamayos conjuntos. No hemos encontrado ninguna mención a quipucamayos de distintas parcialidades o que funcionen como pares complementarios como los que señala Fossa 2005.

Estos mayorales y quipucamayos debían traer siempre sus quipus para leerlos y anotar las cuentas nuevas. No se podía hacer el conteo en su ausencia. Tampoco

partieron sesenta y siete yndios hazer el dicho rodeo repartiéndose en dies y siete cuadrillas [...]». «Inventario de bienes...», f. 67v-68r.

[12] «[…] Que para tomar quentas a don Pedro Ceron administrador de las comunidades de la provincia de Guamachuco conviene se hagan rodeos de todos los ganados mayores y menores de las estancias de Santa Clara de Tulpo para que se cuenten en presencia del presente escribano cada genero de ganados mayores y menores se da por si conquerda y razón para ello se hallen presentes el dicho don Pedro Cerón administrador y mayoral y quipocamayos al bez y contar los dichos ganados y se les notifique este auto a los suso dichos lo qual cumplan sin poner escusa y dilacion […]». «Provisión del virrey...», f. 8r.

se podía hacer una revisión de las cuentas de Tulpo sin que trajeran sus quipus. Es el caso de un antiguo administrador llamado Juan de la Maza, quien reclamó que el quipucamayoc Agustín Guaman Xulca no había aparecido con los quipus de la época en que fue arrendatario para poder revisar las cuentas, lo que le ocasionaba mucho perjuicio:

> […] Juan de la Maza, digo que el tiempo que e sido administrador de los bienes de comunidad desta provincia a sido quipo de la estancia de Tulpo Agustín Guamal Xulca y vuestra merced tiene mandado que aparezca con los quipos del dicho mi tiempo y no a benido a mi derecho conbiene que parezca ante vuestra merced. Y los exsiba porque a seis dias que vuestra merced esta aqui y se me sigue mucho daño en tantas dilaciones y pido justicia […][13].

En otras palabras, los quipucamayos confirmaban la legalidad de las cifras de las cuentas de la hacienda Tulpo con sus quipus. Eran los guardianes confiables de dicha contabilidad. Los españoles cotejaban sus cifras con las de los quipocamayos y luego el escribano procedía a anotarlas. Pero lo más interesante es que ellos llevaban el registro y la contabilidad del ganado durante la permanencia de cada administrador o arrendatario que había pasado por la hacienda Tulpo. Por lo tanto, es de suponer que debieron tener un enorme «archivo» de quipus durante los siglos XVII y XVIII, siguiendo con esta práctica quizás hasta el siglo XX. Planteamos esta hipótesis de que en la hacienda Tulpo se habría continuado con el uso de los quipus para el conteo del ganado hasta el siglo XX debido a su peculiar situación como «hacienda de indios». Además hay informaciones del uso de los quipus en la hacienda vecina de Angasmarca para el conteo del ganado hasta principios del siglo XX[14].

Sobre los quipus y quipocamayos, hemos mencionado cómo los administradores y funcionarios españoles recurrieron a ellos como testimonio veraz y auténtico. Son tan importantes estas cuentas llevadas en los quipus que, cuando algún administrador hace mal uso de sus funciones y roba las cabezas del ganado de la

---

[13] «Autos sobre la revisión de cuentas de la estancia del común de los indios de Huamachuco administradas por Juan de la Maza». ARC, leg. 10, exp. 26 [1620], f. 1r.

[14] Ver el quipu moderno de un pastor de Angasmarca que presentó Guimaraes en 1907 en la *Revista Histórica* y que se vuelve a reproducir en Radicati 1979: 302. Ver Mackey 1990: 13-155; 1990b: 157-182 sobre uso de quipus actuales en La Libertad y Cuzco. Lamentablemente, para el caso de la hacienda Tulpo, no podemos revisar la documentación de los siglos XVIII al XX pues la mayoría de los legajos sobre la hacienda que se hallaban guardados en los depósitos del colegio San Nicolás de Huamachuco han desaparecido. En un lamentable suceso ocurrido a mediados de la década de 1990, estos fueron quemados casi en su totalidad por un director ignorante del tesoro que albergaba, pues los consideró documentos «inservibles».

hacienda, busca a los quipucamayos y los fuerza a desbaratar sus cuentas para que no quede ningún registro de su robo. Esta situación se aprecia en la acusación que Diego Melgarejo, nuevo administrador de Tulpo, le hizo a Francisco García del Risco, denunciándolo por sacar el mejor ganado de Yamobamba y de Tulpo. Diego Melgarejo presentó como testigo a Alonso Pisanquilich, natural de Huamachuco y mayoral de Yamobamba, quien afirmó:

> [...] que poco antes que se hiciera el entrego de la dicha estancia a Juan de Zabaleta que la tiene en administración Domingo Sanches del Risco, hermano de Francisco Garcia del Risco, persona que administraba la dicha estancia ha este testimonio como mayoral que junta a los dichos el ganado obexuno de su cargo y estando junto escoxio quatro mil cabezas de obejas, corderos y corderitos en la dicha estancia y para aberlo de sacar a esta manera e *hizo a este testigo desbaratar el quipo que tenia echo de las dichas manadas y las bolvio a hacer de nuevo* de forma que el ganado que dexo era el más biejo y mas ruin de todo [...][15].

Melgarejo también presenta como testigo al *quipo* de Tulpo, Agustín Guacaspoma, quien dice que tiene registradas en sus cuentas las 4000 cabezas de buen ganado que García del Risco sacó de Tulpo y llevó a su hacienda en Carabamba, dejando solo el ganado viejo e inservible.

> […] el dicho Francisco García del Risco mando juntar todo el ganado de la dicha estancia de Tulpo y de la manada de *obejas madres bacias escoxiò quatro mil cabezas*, las mejores para lo qual hizo que lo fueran presentando y el ganado que dexo en las dichas manadas era el mas ruin de todo y de las dichas seis hizo dos manadas y los obexeros que las guardaban se quexaban de que les dejaba el ganado tan ruin y porque se les yba muriendo. Y los quales se llaman *Martin Ran… Juan Xulca Quilich, Juan Guamanchata*, preñadero y ansi mesmo el *dicho Hernando de Abila sacó mil y quinientos carneros escogidos entre todos y dexolos mas ruines y los dichos carneros y obejas llevo a Carabamba y luego dixo que le paresce que eran mas obejas de las dichas quatro mil las que sacó* y que se remite a su quipo que tiene en la dicha estancia donde tiene las quenta y razón de ellas [...][16].

Por último, la exactitud de las cuentas del ganado de Tulpo y Yamobamba era fundamental tanto para los indios de Huamachuco como para los españoles que la habían arrendado. Para los indios, debía constar el número exacto de las cabezas en todos los rubros, pues precisamente el ganado era el mayor atractivo

[15] «Entrega de las estancias de Tulpo y Yamobamba por José Ruiz de Arana». ARC, leg. 19 [1631], f. 10v-11r. Salvo indicación, los resaltados son nuestros.

[16] «Entrega de las estancias...», f. 9r-9v.

para el arrendamiento de la hacienda Tulpo. Además, las cuentas consignaban el multiplico que generaba el ganado, por lo que estaban actualizándose todo el tiempo. Pero a los arrendatarios salientes no les interesaba entregar tanto ganado multiplicado; por eso, ocurren los robos y saqueos de ese ganado hacia sus otras estancias con los consiguientes pleitos que ya hemos señalado.

Características de las cuentas registradas en los quipus

En primer lugar, las cuentas de Tulpo registran solo ganado de Castilla. No hay ninguna mención a los auquénidos u ovejas de la tierra. Sin embargo, sabemos por los relatos del cronista Pedro de Cieza de León que, en la provincia incaica de Huamachuco, hubo mucho ganado auquénido:

> Había antes que los españoles entrasen en este reino, en la comarca desta provincia de guamachuco, gran número de ganado de ovejas, y por los altos y despoblados andaban otra mayor cantidad del ganado campestre y salvaje, llamados guanacos y vicuñas, que son del talle y manera del manso y doméstico [...]. De la lana destos ganados o vicuñas se hacían ropas preciadas para ornamentos de los templos y para servicio del mismo Ynga y de sus mujeres e hijos (Cieza 1947 [1550]: 429-430).

Cieza también menciona la existencia de un soto real que, según le informaron, servía de coto de caza al Inca. En él se podía capturar diez o veinte mil cabezas de ganado, junto con osos, leones, raposas y venados. Es muy probable que este soto real haya estado ubicado en lo que actualmente es la Reserva Nacional de Calipuy, situada al sur de la Hacienda Tulpo, entre las provincias de Santiago de Chuco y Virú, limitando hasta el río Santa (Figura 1). La actual reserva nacional tiene una extensión de 64 000 hectáreas y fue creada en 1981 para preservar las especies en vías de extinción de guanacos, pumas, osos, zorros, vizcachas.

Es importante anotar que los grandes hatos reales de auquénidos desaparecieron rápidamente de la zona de Huamachuco tras la llegada de los españoles. La desestructuración del estado incaico producto de la conquista española rompió la organización de pastores y ovejeros estatales incaicos. Probablemente, como ya no había quién ejerciera el control y cuidara los rebaños estatales, estos se dispersaron hacia lugares inhóspitos, creciendo a su libre albedrío y sujetos a la caza indiscriminada de los habitantes lugareños para usar su carne y su lana. Lo cierto es que, sesenta años después de la conquista española, las menciones a los auquénidos en las estancias españolas que se formaron en el antiguo curacazgo de Huamachuco son prácticamente inexistentes. Los auquénidos en la sierra norte fueron reemplazados rápidamente por las ovejas de Castilla, las cuales se

multiplicaron en gran escala como en la hacienda Tulpo. Sin embargo Calipuy, próxima a Tulpo, parece haber sido uno de los pocos lugares donde se refugió y sobrevivió el guanaco hasta nuestros días.

Una de las pocas menciones a auquénidos durante la época colonial la hace el religioso Juan de Santa Gertrudis en su crónica viajera por el Perú del siglo XVIII. Al narrar su salida de Angasmarca hacia Mollepata, Juan de Santa Gertrudis dice:

> [...] al llegar arriba del páramo por aquellos penachos nevados empezamos a ver correr manadas de guanacos, que salían relinchando. Yo pregunté al indio si tenían dueño, y me dijo que eran del que los cogía, y que para cogerlos armaban en el llano sus corrales de rejos, y que iban a circuírlos unos a caballo y otros a pie hasta encorralarlos, y después atados se los llevaban unos para comer, que su carne es tan buena como la del carnero, y otros los amansaban para trasponer los metales de las minas que ellos cargan hasta 4 y 5 arrobas (Santa Gertrudis 1970 [1775]: cap. XX).

La descripción que hace Santa Gertrudis de la caza de guanacos es muy similar a la que narra el cronista Pedro de Cieza de León sobre el «soto real» incaico. En todo caso, parece ser el último remanente de lo que fueron los rebaños incaicos.

Los pastores andinos de Huamachuco que cuidaban los rebaños del Inca debieron manejar perfectamente el uso de los quipus para llevar una contabilidad permanente y acuciosa de las cabezas de ganado que tenían a su cargo. Este conocimiento del manejo de las cuerdas podría haber partido de un conocimiento previo, regional, del uso de quipus, el cual se vio enriquecido con nuevas categorías a raíz del crecimiento del aparato estatal incaico, como señala Brokaw (2010). También parece muy coherente lo que afirma Pärssinen (2004:36) respecto de que un quipucamayoc a cargo de las llamas de los Incas no necesitaba dominar el sistema completo debido a su gran complejidad. Según Urton (2008:15), durante el Imperio incaico debieron existir varios niveles de encargados de quipus, desde los contadores locales y registradores provinciales hasta los funcionarios administrativos de mayor rango que condensaban la información.

Por otra parte, la presencia de los *cumbicus* tejedores especializados, traídos por los Incas, creó importantes centros textiles en la región. Sabemos que los *cumbicamayos* llegaron tanto a Huamachuco como a la región tulpina. No olvidemos que el nombre «Tulpo» viene del concepto de teñir: *tullpuna*[17]. Esta tradición textil se acentuó durante el período colonial con la creación de obrajes como el obraje de Tulpo,

[17] González Holguín 1952: 345; Santo Tomás 1952: 216. Otros vocablos que presenta Holguín son los siguientes: *tullpuni* (teñir sin fuego o sin cozer), *tullpina* (tintes o lugar donde se tiñe), *tullpurayon* (estarse tiñendo), *tullpucamayoc* (tintorero).

el de Angasmarca y el de Puyallí (Figura 1). Hay también algunos casos del empleo de los quipucamayos en los obrajes coloniales para llevar la contabilidad de las tareas textiles que debía realizar cada indio[18].

En segundo lugar, el registro de las cuentas de Tulpo y del ahijadero de Yamobamba parece seguir un mismo detallado y repetitivo patrón que corresponde a la estructura de los quipus (Pärssinen 2004: 84, quien cita a Rowe 1985: 197). Se registra, en primer término, el lugar, el día y la fecha de lo contabilizado. Luego, viene el listado de los nombres de los pastores que cuidan las manadas, el lugar y los *ayllus* a los que pertenecen, así como el número de manadas que tienen a su cargo. Para los primeros años, tenemos registradas varias listas con los nombres de los indios escogidos para hacer el rodeo, así como algunas listas con los nombres de los pastores que guardaban las manadas del ganado de Tulpo y Yamobamba. Estos nombres representan un material muy valioso para los estudiosos de la lengua culle pues, con el paso de los años, los nombres y apellidos indígenas empezaron a desaparecer, siendo reemplazados paulatinamente por los nombres y apellidos españoles producto de la evangelización, del mestizaje cultural y de la presión social. Pensamos que pueden tener un origen culle los siguientes «apellidos» de los pastores: «Tongoquilich», «Yamuquilich», «Tantaquilich», «Pisanquilich», «Quinoquilich», «Guamanguacha», «Guamanjulca», «Tantajulca», «Llauchimango», «Quispinachi», «Quinomango» y «Guacaspoma», entre otros. Es importante mencionar que, en algunos casos, anteceden a estos «apellidos» nombres cristianos como «Agustín», «Alonso», «Juan» y «Domingo». Incorporar estos nombres de origen español a los quipus coloniales debió implicar la creación de nuevos conceptos de codificación. Algo similar debió suceder con los nombres de nuevas especies de ganado ovejuno, vacuno y caballar provenientes de España, desconocidos hasta antes de la conquista española, como veremos más adelante.

En tercer lugar, el ganado registrado y su información detallada, siguen siempre un mismo orden: primero se menciona el ganado lanar, luego el vacuno y, por último, el caballar. Este ordenamiento no es al azar y responde a un criterio de prioridades en el manejo de los quipus. Recordemos que, en la contabilidad incaica, los camélidos ocupaban un lugar primordial dentro de la jerarquía de los valores en la contabilización de los quipus. Murra (2002: 268), quien se apoya en el Padre Calancha, afirma que las cuerdas que registraban las etnocategorías de los quipus

[18] En los obrajes de Huamanga funcionaron al principio como ayudantes de los mayordomos. Posteriormente, en la segunda mitad del siglo XVII, se les reemplazó por el sistema de tablillas con los nombres de los trabajadores por ser más rápido y seguro para los españoles (Salas 1998: 250, 313).

no se anudaban caprichosamente, sino que las cosas tenían un orden empezando con las de mayor calidad y terminando con las menos importantes. Hay varios quipus coloniales que han podido ser estudiados porque fueron registrados en los documentos judiciales como testimonios y reclamos de diversos grupos regionales andinos ante las autoridades españolas.

El quipu más completo e interesante es el presentado por los señores de Hatun Xauxa (actual Junín) en 1561 ante la Audiencia de Lima. En el documento correspondiente, los señores andinos reclamaban que se les devolviera lo entregado a Pizarro y lo que habían venido saqueando los españoles de sus depósitos. El quipu fue leído por el quipucamayoc y transcrito en un documento colonial. En él, aparecen registradas 43 cuerdas que corresponden a un listado muy minucioso. Murra hace un profundo análisis de este quipu y señala dos grandes grupos: los seres vivientes y las cosas. Dentro de la primera categoría de seres vivientes aparecen dos subcategorías: los humanos, en primer lugar, y, en segundo lugar, el ganado, el cual ocupaba las cuerdas III (ovejas de la tierra), IV (carneros para su comida) y V (ovejas, carneros, pacos, rancheados). El tercer grupo del registro de la categoría de cosas lo encabeza el tejido, el cual ocupa las cuerdas VI (vestidos, lanas y cumbi), VII (frazadas) y VIII (vestidos «rancheados») (Murra 2002: 248-256)[19].

Se mantiene el mismo orden de las cuentas cuando se registra detalladamente y con gran precisión las edades y el estado del ganado. Resulta interesante preguntarse por la forma como se podría haber codificado, en las cuerdas de los quipus, las edades de los corderos, contabilizando los días, las semanas, los meses y los años con tanta precisión. Asimismo, incorporaron las categorías en detalle, antes inexistentes y desconocidas, del ganado ovejuno (ovejas, corderos, borregos), vacuno (vaca, toro, ternero) y caballar (caballo, yegua, potro, potrillo).

Datos de identificación de los pastores

Generalmente, los quipus o cuentas siguen el mismo orden al dar la información:

- Nombres de los indios que cuidan las manadas
- Pueblo al que pertenecen los indios cuidadores o pastores de las manadas
- *Ayllo* al que pertenecen los pastores
- Número de ganado del que se componen las manadas a su cargo

[19] En los quipus de los chupaychus (Huánuco) o en el quipu de Canta, ambos de 1549, el tejido ocupa la segunda categoría porque no se ha mencionado a los seres vivientes o las prestaciones de los indios o la presencia de los ganados de auquénidos (Murra 2002: 273).

Datos sobre el ganado

Del ganado ovejuno, se detalla lo siguiente, siempre en el mismo orden:

- cantidad de ovejas madres
- cantidad de ovejas vacías
- cantidad de ovejas preñadas
- cantidad de ovejas paridas
- cantidad de carneros padres
- cantidad de corderos y corderas
- edades de corderos y corderas —varían las categorías: de recién nacidos, días, semanas a números de meses (el cordero no pasa del año)
- cantidad borregos y borregas
- edades de borregos y borregas (el borrego es de uno a dos años)

Del ganado vacuno, se detalla lo siguiente:

- cantidad de vacas madres
- cantidad de toros
- cantidad de terneros y terneras machos/hembras (días a meses)
- edades de terneros y terneras —varían las edades (un año o más)
- cantidad de becerros
- edades de becerros (1 a 2 años)
- novillos (2 a 3 años)

Del ganado caballar se detalla lo siguiente:

- cantidad de yeguas madres
- edad de yeguas madres
- cantidad de caballos padres
- cantidad de potros
- edad de potros (1 a 4 años)
- cantidad de potrillos y potrancas (no más de 3 años)
- caballos mancos

Conclusiones

Las cuentas y registros del ganado de Tulpo y Yamobamba durante el siglo XVII se basaron en la lectura de los quipus que llevaban los mayorales y quipucamayos de la hacienda. Estos quipus coloniales siguieron un esquema de categorías según el cual se privilegiaba el ganado ovejuno frente al resto del ganado español, esto probablemente por el valor de lana. La información que encontramos en ellos es muy detallada y minuciosa sobre el estado y número de cabezas de ganado de acuerdo a un patrón determinado. Los quipucamayos incorporaron en sus quipus coloniales nuevas categorías al codificar los nombres de origen español de los pastores y del ganado traído de España, antes inexistentes en sus códigos.

Los quipus coloniales de Tulpo son, además, un ejemplo de la vigencia de este sistema en la sierra norte del Perú. Según Frank Salomon (2006), la mayoría de los casos analizados por los estudiosos de quipus hacen referencia a la sierra sur, salvo algunas excepciones como las de Huarochirí y los casos estudiados por Mackey. Probablemente, el uso de los quipus para el conteo del ganado en la hacienda Tulpo, debido a sus peculiar característica de «hacienda de indios», haya persistido durante toda la Colonia, llegando hasta quizás principios del siglo XX.

Por último los quipus manejados por los quipucamayos debieron ser bastantes grandes y extensos. Estamos hablando de registros de cifras totales de ganado que oscilan entre 10 000 y 15 000 cabezas de ganado, más todas las variantes específicas del ganado ya mencionadas en los párrafos antecedentes. Por lo tanto, las categorías, variables y cantidades numéricas debieron traducirse en variados colores con numerosos cordones y nudos para registrar toda la información tan detallada y variada.

Todas las menciones que hemos hecho de quipus coloniales han sido sobre las cuentas del ganado de la hacienda Tulpo. Son quipus esencialmente contables. Pero entre los estudiosos de los quipus incaicos hay la tendencia cada vez más fuerte a creer que existieron otro tipo de quipus que manejaban información narrativa: los llamados quipus historiográficos que tendrían relatos míticos o hechos históricos. Respecto del quipu como elemento que puede contar una historia, hay un dato muy importante correspondiente a Huamachuco que se debe resaltar. En su crónica de 1554, los religiosos agustinos narran con bastante detalle el mito de creación del reino de Huamachuco, la presencia creadora del dios Ataguju hasta la llegada de Catequil (divinidad más importante de la sierra norte) y su creación de los hombres (Anónimo 1992 [1560-61]). En esta *Relación*, los religiosos afirman que toda la información que recogieron de los indios les fue transmitida a ellos

de padres a hijos desde tiempos inmemoriales y de «mano en mano». Este es un aspecto que merece un poco de atención y reflexión. Textualmente, la *Relación* dice lo siguiente:

> […] Estos lo hazían y governavan todo con Ataguju; preguntávamosles como savían estos dizen que de inmemorial tiempo a esta parte sus padres lo supieron de sus padres y antepasados y asi vino *de mano en mano* hasta nuestros tiempos de padres a hijos sucesivamente (Anónimo 1992 [1560-61: 10).

¿Qué quiere decir *de mano en mano*? ¿Quiso decir de boca en boca? O, ¿podría ser algún objeto que registraba esa historia y se tenía *en la mano*? ¿Un quipu sagrado? Podría ser un error del cronista, o quizá el religioso que escribe esta crónica quiso decir exactamente eso: que la historia de la creación de Ataguju, Catequil y los huamachucos «vino de mano en mano» desde tiempos inmemoriales. Nos movemos en el terreno hipotético; en todo caso, es un dato más a tener en cuenta para el estudio de quipus historiográficos que, en este caso, narrarían una historia sagrada anterior a los Incas.

Bibliografia

Adelaar, William F.H.
2004 *The Languages of the Andes*. Cambridge: Cambridge University Press.

Anónimo
1992[1560-1561] *Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los padres agustinos.* Lucila Castro de Trelles (ed.). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Andrade, Luis Florentino
1995 «Identificación de toponimia culle en un catálogo de nombres geográficos norperuanos: una contribución al estudio del sustrato indígena del castellano producido en la sierra norte». Tesis de Licenciatura. Pontificia Universidad Católica del Perú.

Brokaw, Galen
2010 *A History of the Khipu*. Cambridge: Cambridge University Press.

Castro de Trelles, Lucila
1992 «Estudio preliminar y notas». En Anónimo, *Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los padres agustinos.* Lucila Castro de Trelles (ed.). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 20-40.
2005 *Los tejedores de Santiago de Chuco y Huamachuco, de cumbicus a mitayos, obrajeros y mineros.* Lima: Minera Barrick.

Cieza de León, Pedro de
1947[1550] *La crónica del Perú*. Madrid: Atlas (Biblioteca de Autores Españoles, 2).

Fossa, Lydia
2005 «Los khipu: el estado de la cuestión». En *El Peruano* [Lima]. 7 de noviembre.

Mackey, Carol J.
1990a «Comparación entre quipu inca y quipus modernos». En Carol Mackey, Hugo Pereyra, Carlos Radicati, Humberto Rodríguez y Óscar Valverde (eds.), *Quipu y yupana. Colección de escritos*. Lima: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 135-155.
1990b «Nieves Yucra Huatta y la continuidad en la tradición del uso del quipu». En Carol Mackey, Hugo Pereyra, Carlos Radicati, Humberto Rodríguez y Óscar Valverde (eds.), *Quipu y yupana. Colección de escritos*. Lima: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 157-182.

Murra, John
2002 *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto de Estudios Peruanos.

Ocaña García, Marcelino
1996 «Francisco de Vitoria: vida, muerte y resurrección». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 1, 297-317.

Pärssinen, Martti
2004 «Los textos incas y sus sistemas de escritura». En Martti Pärssinen y Jukka Kiviharju (eds.), *Textos andinos: corpus de textos khipu incaicos y coloniales*. Vol. 1. Madrid: Instituto Iberoamericano de Finlandia y Universidad Complutense de Madrid, 23-75.

Radicati di Primeglio, Carlos
1979 *El sistema contable de los Incas. Yupana y quipu*. Lima: Studium.

Rowe, John H.
1985 «Probanza de los incas nietos de conquistadores». En *Histórica* 9(2), 193-245.

Salas, Miriam
1998 *Estructura colonial del poder español en el Perú. Huamanga (Ayacucho) a través de sus obrajes, siglos XVI-XVIII.* Vol. 1. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Salomon, Frank
2006 *Los quipocamayos: el antiguo arte del khipu en una comunidad campesina moderna.* Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos e Instituto de Estudios Peruanos.

Santa Gertrudis, Fray Juan de
1970[1775] *Maravillas de la naturaleza*. Vol. 3. Bogotá: Biblioteca del Banco Popular.

Rivet, Paul
1949 «Les langues de l'ancien diocèse de Trujillo». *Journal de la Société des Américanistes* 38, 1-51.

Topic, John R., Theresa Lange Topic y Alfredo Melly Cava
2001 «El santuario del oráculo Catequil, San José de Porcón, Santiago de Chuco, La Libertad». Informe presentado al Instituto Nacional de Cultura sobre las Investigaciones en Namanchugo. Lima: julio-agosto de 1999.

Torero, Alfredo
1972 «Lingüística e historia de la sociedad andina». En Alberto Escobar (comp.), *El reto del multilinguismo en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Urton, Gary
2007 *Los khipus de la Laguna de los Cóndores.* Lima: Nuevas Imágenes.

Zevallos Quiñones, Jorge
1996 *Los fundadores y primeros pobladores de Trujillo del Perú*. Vol. 1. Trujillo: Fundación Alfredo Pinillos Goicochea.

Anexos

Quipu de Ucchus, Mollepata

Figura 2: Quipu encontrado en el sitio arqueológico de Ucchus, Mollepata. Fotografía de Lucila Castro de Trelles

Las ruinas de Ucchus se encuentran en el territorio de la antigua hacienda Tulpo. Estas construcciones están erigidas sobre la cima de un cerro cortado a pico en la conjunción de tres ríos: el Sarín, el Coche y el Huaillas, cerca del poblado de Cochamarca en el distrito de Mollepata. En la década de 1970, una expedición de alumnos y profesores del colegio de Mollepata excavó el lugar y sacó una momia, envuelta en tejidos, con una serie de ofrendas, utensilios de piedra y cerámica y un quipu. Actualmente, estos hallazgos se encuentran expuestos en un pequeño cuarto que funge de museo de sitio en Mollepata, en condiciones precarias. Los restos ni estudiados ni fechados, por lo que se requeriría un estudio urgente de uno de los pocos quipus hallados en contexto aparentemente arqueológico en la sierra norte del Perú.

Cuentas de ganado de la hacienda Tulpo incluidas en documentos del Archivo Regional de Cajamarca

Cuadro 2: El administrador Pedro Cerón entrega las cuentas de ganado a José Altamirano, corregidor de Cajamarca, en presencia de Agustín Quinomango y Pedro Sacas, mayorales y quipocamayos. Tulpo, 9-30 de abril de 1611. ARC, leg. 4, exp. 56 [1611], f. 8v-13v

Ganado ovejuno

Guardián de manada	Total	Descripción	
Juan Pircco	918	ovejas madres	697
		corderas y corderas de 21 días	221
Juan Chuquiyallic	1137		609
		carneros padres	20
		borregos y borregas de 1 a 3 meses	508
Pedro Tantamango	932	ovejas madres	488
		carneros padres	12
		borregas y borregos de 8 a 9 meses	432
Juan Pillaumango	976	ovejas madres	509
		carneros padres	11
		borregos y borregas de 8 a 9 meses	456
Juan Caruachicni	678	ovejas de vientre	667
		carneros padres	11
Pedro Llacxacondor	880	ovejas madres	870
		carneros padres	10
Diego Guamanquillich	1093	ovejas madres	555
		carneros padres	10
		borregos y borregas	528
Agustín Quispi	849	ovejas madres	839
		carneros padres	10
Martín Pomacondor	689	ovejas madres	367
		carneros padres	7
		borregos y borregas de 9 a 10 meses	315
Agustín Godoy	179	carneros para padres	179
Total	**8331**		
		Ovejas de vientre	5601
		Padres	91
		Borregos y borregas desde 8 días a 10 meses	2460
		carneros quedan para padres	179
		Total	**8331**

Ganado vacuno

vacas de vientre	353	
padres	95	
vecerros	718	becerros y becerras de 2 meses
	42	de 1 año a 2 años
	9	novillos
Total	**1217**	

Ganado caballar

yeguas de vientre	206	
Padres	9	
potros	2	con hierro de la hacienda de los que entregó dejo Domínguez de la Parada
caballos mansos	2	
potros y potrancas	93	de 2 años y más de los que entregó Sebastián Domínguez de la Parada
potros y potrancas	100	del dicho Pedro Cerón según los mayorales
Total	**412**	

Caballos mansos	13	caballos mansos de vaquería
potros	12	los entregó Sebastián Domínguez de la Parada
Caballos mansos	6	potros en Yamobamba que entregó Sebastián Domínguez de la Parada
Caballos mansos	1	con pierna hinchada
Total	**32**	

Cuadro 3: Memoria del conteo en presencia del juez Jerónimo de Espinosa. Cuentas de Tulpo y Yamobamba. Tulpo, 10-12 de febrero de 1625. ARC, Leg. 14 [1626], f. 11r-13v

Ganado vacuno

Descripción	Cabezas
vacas de vientre	611
toros (padres)	59
terneros (as) (un año o más)	84
vecerros machos (un año o más)	285
novillos	3
Total	**1042**

Ganado ovejuno

Dueño de manada	Lugar	Cabezas	Ovejas	Agregados
Pedro Tanta Mango	Santiago de Chuco	547	ovejas de vientre	10 carneros padres
Martín Tanta Julca	Santiago de Chuco	920	ovejas vacías	39 carneros
Juan Chuqui Xulca	Santiago de Chuco	610	ovejas paridas	
		605	corderos de 3 a 2 meses	
Joan Pinco	Santiago de Chuco	904	ovejas madres	40 carneros padres y 7 borregos
Alonso Guacarmagos	Santiago de Chuco	890	ovejas	30 carneros
Agustín Tantajulca		821	ovejas madres	29 carneros padres
Juan QuispenaUpa		1071	ovejas de 1 año	
Diego Llachimango		619	ovejas madres	20 carneros padres
		3	ovejas del indio de la manada	
		591	corderos y corderas de 6 meses	
Diego Guamanquiliche		640	ovejas madres	390 carneros padres
		593	corderos y corderas de 4 a 5 meses	
Agustin		862	ovejas madres	40 carneros padres y 7 borregos
Pedro Llacsacóndor		316	ovejas preñadas	
		128	ovejas paridas	
		128	corderos de 10 días	
		194	ovejas madres	
		186	corderos recien nacidos	
Juan Yallicondor		1126	carneros de año más o menos	
Total		**11 754**		

Ganado equino

Descripción	Edad	Cabezas
yeguas madres	año y medio o más	165
caballos padres		20
potros	2 años	39
caballos mansos		5
Total		**229**

Ganado vacuno

Descripción	Edad	Cabezas
vacas madres		528
toros padres		77
terneros y terneras	de 2 años o menos	261
Total		**866**

Ganado ovejuno (Yamobamba, 21 de febrero de 1625)

Dueño de manada	Edad	Cabezas		
Pedro Quinomango		641	ovejas	
Alonso Pisanquiliche	año y medio	656	borregas	
Agustín Pisanquiliche	año y medio	421	carneros	265 carneros de Tulpo
Agustín Guayosmango		588	ovejas	28 carneros padres
		565	corderas y corderos	
Alonso Pisan quiliche		574	ovejas madres	
	de 8 meses	564	corderas y corderos	30 carneros padres
Agustín Pariaquiliche		278	borregos y borregas	
	1 año	541	carneros	
	recién nacidos	11	corderitos recien nacidos	
		19	carneros padres	
Total		**5410**		
Juan Baptista		844	ovejas	277 madres y 40 carneros padres
	1 año	528	borregos y borregas	
		1	cordero recien nacido	
Pedro Julcaraico		685	ovejas	29 carneros padres
Martín Pisanvigil		580	ovejas preñadas	
		64	madres paridas	
		76	corderos recien nacidos	
Agustín Francisco		342	ovejas madres	
		332	corderas y corderos recien nacidos	
Total		**3452**		

Cuadro 4: Conteo del ganado a entregar a Diego Casolín de Arratia por el administrador Francisco Palacios, en presencia de mayores y quipucamayos. Tulpo, 11-12 de mayo de 1626. ARC, Leg. 14 [1626], f. 87r-89v

Ganado vacuno

Descripción	Cabezas
vacas de vientre	611
toros (padres)	59
terneros y terneras (un año o más)	84
becerros machos (un año o menos)	285
novillos	3
Total	**1042**

Ganado ovejuno

Dueño de manada	Lugar	Cabezas	Ovejas
Juan Tantayalla	Santiago de Chuco	610	ovejas madres
		601	corderos de 11 a 20 días machos y hembras
Diego Guamanquilich	Santiago de Chuco	573	ovejas madres
		34	carneros padres
		250	borregas de año y medio
Juan Paganimango	Santiago de Chuco	620	ovejas madres
		620	corderos de 1 a 3 meses machos y hembras
Agustín Tanta Julca	Santiago de Chuco	836	ovejas madres
		50	carneros padres
Total		**4194**	
Pedro de Salvador	Guamachuco	276	ovejas madres
		35	carneros padres
		300	borregas de 1 año y medio
Alonso Guacar Guago	Santiago de Chuco	826	ovejas madres
		34	carneros padres
Diego Lachimango	Santiago de Chuco	374	ovejas madres
		30	carneros padres
		596	corderos machos y hembras de 6 a 9 meses
Martin Tanta Julca	Santiago de Chuco	594	ovejas madres
		42	carneros padres
Total		**3107**	

Dueño de manada	Lugar	Cabezas	Ovejas
Pedro Tantamango	Guamachuco	587	ovejas madres
		30	carneros padres
		588	corderos machos y hembras de 3 y medio a 5 meses
Joan Quispe	Santiago de Chuco	535	ovejas madres
		30	carneros padres
		525	corderos machos y hembras de 8 a 10 meses
Pedro Llaxa Cóndor	Santiago de Chuco	888	carnerosde 11 a 13 meses y medio
Pedro Ayacmango	Santiago de Chuco	345	ovejas madres
		48	carneros padres
		400	borregas de 1 año y medio echadas para madres
Total		**3976**	
Joan Guamanchata	Santiago de Chuco	994	borregas de las siguientes edades
			241 borregas hasta 6 meses
			250 borregas de 13 meses y medio
			503 borregas de 11 meses
			entre ellas 76 borregas tresquiladas
Joan Quispeñaupa, preñadero	Santiago de Chuco	500	ovejas madres
		211	ovejas paridas
		208	corderitos de 13 días
Total		**1913**	
Total general		**13 190**	

Ganado equino (estancia de yeguas de Tulpo)

Descripción	Edad	Cabezas
yeguas madres	1 año y medio	175
caballos padres		22
potros	2 años	43
potros machos y hembras	1 año a recién nacidos	120
TOTAL		**360**

Cuadro 5: Recibo del ganado del aijadero de Yamobamba. Yamobamba, 4 de mayo de 1626. ARC, Leg. 14 [1626], f. 66r-67r

Ganado ovejuno

Dueño de manada	Lugar	Cabezas	Descripción
Agustin Condor Quilich	Huamachuco	580	ovejas madres
		50	carneros padres
Joan Condor	Huamachuco	671	ovejas madres
		48	carneros padres
Agustin Guagoxmango	Huamachuco	631	ovejas madres
		43	carneros padres
Agustin Pomaquilich	Huamachuco	600	ovejas madres
		588	corderos machos y hembras 3 a 7meses
Agustin Pomaquilich	Huamachuco	600	ovejas madres
		583	corderos machos y hembras 2 a 3 meses
Pedro Julca Jayco	Huamachuco	591	ovejas madres
		19	carneros padres
		458	corderos machos y hembras 8 a 10 meses
Domingo Guacchapoma	Huamachuco	600	carneros de 1 año y 2 meses
Joan Tumbamango	Huamachuco	539	ovejas madres
		519	corderos machos y hembras recien nacidos a 2 meses
Pedro Cañicares	Santiago de Chuco	141	ovejas madres
		9	corderos recien nacidos
		10	ovejas madres
Diego Pisanquilich	Santiago de Chuco pachaca de Guaso	800	borregas de 13 a 15 meses
Diego Casolina de Arratia		854	cabezas
TOTAL		**8934**	

Cuadro 6: Entrega del ganado a Diego Melgarejo, en presencia del alcalde y los mayorales. Yamobamba, 28 de noviembre de 1631. ARC, Leg. 19 [1631], f. 49r-52r

Ganado ovejuno

Dueño de manada	Lugar	Cabezas	Descripción	Agregados
Pedro Guachas	Usquil, de la pachacha de Icho	240	ovejas madres	incluyen 38 carneros padres
Juan Xulcapoma	Cajabamba, ayllu Collana (también está de ahijadero)	65	ovejas madres	incluyen 71 carneros padres
		64	corderos de 2 días	
Juan Francisco	Huamachuco, pachaca de Cuyur	122	ovejas paridas	
		118	corderos machos y hembras de 8 días	
Melchor Pérez	Usquil, pachaca de Pachin	795	borregas	30 carneros padres
Agustín Xulcapoma	Huamachuco, ayllu de Cuyur	575	carneros	
Juan Pacheco	Huamachuco, ayllu Guambuchal	969	ovejas madres	
Nicolás Chuquisaqui	Cajabamba, ayllu Luicho	622	ovejas madres	29 carneros padres
		587	corderos de 6 a 7 meses	
Agustín Francisco	Huamachuco, ayllu Malcashugo	601	ovejas madres	
		563	corderos de 7 meses	29 carneros padres
Agustín Xulca Rimac	Huamachuco, ayllu Guacapongo	656	borregas estimadas en 9 a 10 meses	
Agustín Pariaquilich	Huamachuco, ayllu Guacapongo	646	borregas de 9 10 meses	
Agustín Guaguamanco	Huamachuco, ayllu Guacapongo	979	ovejas madres	40 carneros padres
Pedro Xulcapoma	Huamachuco, ayllu Chiay	582	ovejas madres	
		552	corderos y corderas de 3 a 4 meses	29 carneros
Juan Bautista	Huamachuco, ayllu Guambuchal	600	ovejas madres	
		600	corderos y corderas de 2 meses	
Total		**9309 [9936]**		
		9309	ovejas, corderos y corderas	
		782	carneros	

Ganado vacuno

Descripción		Cabezas
vacas	104 vacas muy viejas	504
toros		55
novillos		3
terneros y terneras machos y hembras de 2 años		86
becerras machos y hembras de lo que ha nacido desde 3 mayo a octubre		56
becerros nacidos 5 octubre hasta 28 noviembre		41
Total		**745 [1045]**

Cuadro 7: Entrega del ganado a Diego Melgarejo, en presencia del alcalde y los mayorales. Tulpo, 1-4 de diciembre de 1631. ARC, Leg. 19 [1631], f. 53r-56v

Ganado ovejuno

Dueño de manada	Lugar	Cabezas	Ovejas	Agregados
Juan Xulcaquilich	Santiago de Chuco, ayllu Guacapongo	853	ovejas madres	incluyen 38 carneros padres
Juan Quispiñaupa	Santiago de Chuco, ayllu Canchas	724	ovejas madres	incluyen 71 carneros padres
Diego Lachimango	Santiago de Chuco, ayllu de Paria	1162	carneros de 1 año y medio	
Pedro Yayacmango	Santiago de Chuco, ayllu Guacapongo	613	ovejas madres	
		615	corderos y corderas de 6 a 7 meses	
		35	corderos padres	
Juan Guamanchata	Santiago de Chuco	117	ovejas preñadas	
Juan Xulcacondor	Santiago de Chuco, ayllu Guallies	171	ovejas madres	
		161	corderos recién nacidos de 4 a 5 días	
		30	carneros padres	
Juan Guamanchagua	Usquil, ayllu Ychuc	579	ovejas madres	
		583	corderos y corderas de 7 a 8 meses	
		74	corderos	
Juan Guamanchagua	Usquil, ayllu Ychuc	39	carneros padres	
Total		**5756**		

Ganado vacuno

Reses	**Cabezas**
vacas madres 64 vacas viejas e infructíferas	493
toros	54
novillos	2
terneros machos y hembras de 1 a 2 años	164
terneros machos y hembras de 1 año a recién nacidos el 13 de mayo	290
Total	**1003**

becerros machos y hembras nacidos entre el 13 de mayo y el 19 de septiembre	26
becerros y becerras nacidas entre el 19 de septiembre y el 3 de diciembre	14
Total	**1043**

Ganado caballar

caballos		**Cabezas**
yeguas de vientre	se incluyen 50 yeguas viejas	175
caballos padres	entre ellos 4 tuertos y 4 cojos	20
potros de 2 años y potrancas de 1 año a 7 meses		43
potros y potrancas de 1 año		144
potrillos y potrancas de 7 meses hasta recién nacidos		27
Total		**369** [**409**]

Las peticiones en quechua del curato de Chuschi (1678-1679)[1]

Alan Durston
George Urioste

Introducción

Presentamos aquí el conjunto de textos quechuas de autoría indígena más extenso que se conozca de la época colonial, con excepción del *Manuscrito* de Huarochirí. Se trata de nueve peticiones (un total de veinte páginas) presentadas en 1679 como parte de una demanda contra el cura de Chuschi por los pueblos de Chuschi, Choque Huarcaya, Auquilla y Tomanga[2]. Sugerimos la hipótesis de que los escritores se valieron de quipus como fuente de información sobre las expropiaciones de dinero y bienes atribuidas al cura. En todo caso, estas peticiones provienen de un contexto en el cual se utilizaron los quipus a lo largo del período colonial y, en algunos casos, hasta el siglo XX: la auto-fiscalización interna de las comunidades indígenas (Salomon 2004). De forma más clara y directa, las peticiones de Chuschi son fuentes claves para comprender el uso del quechua escrito por indígenas. Esperamos también contribuir al estudio de los discursos legales andinos durante el período colonial. En los últimos años este tema ha sido objeto de estudios importantes, aunque en la mayoría de los casos los autores se enfocan en documentación en castellano debido a la rareza de escritos legales en quechua[3].

---

[1] Agradecemos los comentarios de Rodolfo Cerrón-Palomino, John Charles y César Itier, quienes nos han salvado de varios errores. Los que quedan son de nuestra exclusiva responsabilidad.

[2] Estos asentamientos pertenecieron a la antigua provincia de Vilcashuamán. Hoy estos pueblos, muy cercanos entre sí, se encuentran divididos entre las provincias de Cangallo (Chuschi) y Víctor Fajardo (Choque Huarcaya, Auquilla y Tomanga), del departamento de Ayacucho.

[3] Por ejemplo Burns 2010; Charles 2010; y Dueñas 2010. Itier 2005 estudia el discurso político de un cacique de comienzos del sigo XVII a partir de cinco cartas en quechua.

Es necesario explicar desde un principio que estas peticiones forman parte de un expediente que no hemos visto y cuyo paradero desconocemos. Publicar las peticiones bajo estas circunstancias representa ciertos riesgos. No tenemos dudas sobre la autenticidad de las peticiones, pero nos vemos obligados a especular sobre cuestiones que se podrían resolver fácilmente al consultar el expediente original. Sin embargo, hemos aceptado la invitación de los editores a publicar una edición crítica. Nos parece que la importancia de los documentos justifica ampliamente los riesgos, sobre todo dada la posibilidad de que el expediente original ya no se pueda recuperar. Ofrecemos un estudio preliminar de los documentos, seguido por una transcripción paleográfica, una transliteración al alfabeto quechua actual y una traducción al castellano. No es nuestra intención realizar un análisis exhaustivo de los textos sino entregar algunas pautas para su estudio.

La existencia de las peticiones de Chuschi fue dada a conocer hace varios años por el estudioso de la historia nahua colonial James Lockhart, quien tuvo acceso a fotocopias de ellas por intermedio de George Urioste. A Lockhart le preocupaba la aparente ausencia de documentación colonial «mundana» (especialmente registros notariales) en las lenguas andinas, ausencia que contrastaba con la abundancia de tales fuentes en el nahuatl y otras lenguas de Mesoamérica. Lockhart les atribuyó gran importancia a las peticiones de Chuschi, sugiriendo que reflejarían un uso del quechua escrito mucho más amplio de lo sospechado pero, por no ser especialista en el quechua, Lockhart se abstuvo de realizar un estudio detallado (Lockhart 1998: 33).

Los documentos y su contexto histórico

Realizamos esta edición a partir de fotocopias de las peticiones quechuas. Estas provienen del expediente de una «causa de capítulos» o demanda realizada en contra de un párroco por sus feligreses ante las autoridades diocesanas. La persona responsable del fotocopiado, cuya identidad desconocemos, solo copió las páginas con textos en quechua, omitiendo el resto de lo que debió ser un expediente extenso. Dado que en 1679 el curato de Chuschi pertenecía al obispado de Huamanga, es de suponer que el expediente se encuentra, o se encontraba, en el archivo del Arzobispado de Ayacucho, que hasta último aviso permanecía cerrado a los investigadores[4]. El siguiente cuadro resume algunos datos básicos de las peticiones:

[4] La serie «Apelaciones de Huamanga» del Archivo Histórico del Arzobispado de Lima contiene una colección importante de causas provenientes de la diócesis de Huamanga, pero no es probable que las peticiones de Chuschi provengan de ese archivo ya que hemos estudiado la serie en cuestión.

Número de petición y folios*	Pueblo	Escritor	Fecha	Comentarios
1 (9r-9v)	Auquilla	A		
2 (10r-11r)	Tomanga	A		coincide en parte con peticiones 4-6
3 (20r-21v)	[Chuschi]**	B	recibida 21 de oct. 1679	
4 (23r-23v)	Tomanga	C	10 de sept. 1678	
5 (24r)	Tomanga	C		
6 (24v-25v)	Tomanga	A	10 de julio [de 1679]	
7 (27r-28r)	Choque Huarcaya	D		modelo para peticiones 1 y 2 (?)
8 (28r-28v)	Choque Huarcaya	D	recibida 21 de oct. 1679	
9 (34r)	Choque Huarcaya	D	recibida 23 de oct. 1679	se refiere a acusación en petición 7

* La numeración de las peticiones es nuestra, la de los folios proviene del expediente original.

** Esta petición no contiene el nombre del pueblo, pero varios factores indican que se trata del mismo Chuschi. Al ser una petición presentada en Chuschi, a los chuschinos les habría parecido redundante registrar el nombre del pueblo. Esta petición es la única que menciona una novena de misas, cosa que difícilmente podría realizarse en uno de los anexos, y también denuncia servicios que no aparecen en otras peticiones y que indican que el pueblo en cuestión es la sede parroquial, como la de uasicamayoc que traducimos como «ama de llaves».

Solo las peticiones 4 y 6 están fechadas. Sin embargo, al final de las peticiones 3, 8 y 9 se alcanza a ver el inicio o la totalidad del auto del juez eclesiástico que admite la petición de la causa[5]. Sabemos, entonces, que estas tres peticiones fueron presentadas en octubre de 1679 al bachiller don Agustín de Carvajal y Córdoba mientras se hallaba en Chuschi como juez comisario de una causa de capítulos en contra del párroco. En la documentación que tenemos no aparece el nombre de este doctrinero, pero al parecer se apellidaba Galindo[6].

Las peticiones no identifican en absoluto a los escritores, pero cuatro manos se distinguen con claridad. Nos referimos a estos individuos como «escritor A», «escritor B», etcétera, según el orden en que aparecen en el expediente. Es poco

[5] Las demás peticiones no dejaron espacio suficiente en la última página, de manera que los autos de recepción se pusieron en la página siguiente y, por tanto, no fueron fotocopiados.

[6] Hay una referencia a un hermano del cura llamado Pancho Galindo en la peticion 7, ítem 32.

probable que hayan sido escribanos oficiales: el hecho de que escribieran en quechua sugiere que no manejaban bien el castellano. El escritor A es el menos experto. Su escritura es bastante irregular y contiene buen número de borrones y errores. Los escritores B y C son bastante más claros y se les puede describir como medianamente instruidos. El escritor D tiene una mano clara, regular y hasta elegante. Las peticiones 1, 2 y 7, todas de pueblos distintos, son prácticamente idénticas en sus párrafos iniciales y en muchos de sus capítulos. Es evidente que utilizaron un modelo común y parece probable que las peticiones 1 y 2, que contienen muchos errores y son obra del escritor A, fueran copiadas de la 7, obra del escritor D, el más experto de los cuatro.

Tomanga presentó cuatro peticiones y Choque Huarcaya, tres. Las peticiones de Choque Huarcaya, todas del escritor D, consisten en una petición inicial, un agregado que añade información nueva y una petición que se refiere en más detalle a una acusación específica. La relación entre las cuatro peticiones de Tomanga es más compleja. Varias de las mismas acusaciones se repiten entre la petición 2 y en las peticiones 4-6. En otros casos hay variaciones pequeñas, por ejemplo, un aumento en los cobros por bautizos y matrimonios. ¿Por qué estos pueblos presentaron peticiones múltiples? Una de las peticiones de Tomanga está fechada en setiembre de 1678, más de un año antes de los autos de recepción. Es probable que los dirigentes de Tomanga y Choque Huarcaya hayan redactado algunas de sus peticiones anticipando la llegada de un juez que se hizo esperar o aprovechando la presencia de un escritor transeúnte y después se hayan visto obligados a actualizar sus denuncias. Al llegar el juez, se le habrían presentado las peticiones acumuladas.

¿Cuál era la relación entre estos pueblos? En 1586, para el tiempo de las «relaciones geográficas», el curato de Chuschi se componía de cuatro pueblos: Chuschi, Cancha Cancha, Sarhua y el desparecido pueblo de Moros (Isbell 1985 [1978]: 64). A mediados del siglo XVIII, la lista había cambiado: los anejos de Chuschi eran Sarhua, Auquilla, Tomanga, Cancha Cancha y Huarcaya (o Choque Huarcaya) (Bueno 1766: sp). Como ocurría a lo largo y ancho de la región andina, a las autoridades coloniales les resultó imposible obligar a la población a permanecer del todo en los pueblos oficiales creados por las reducciones toledanas. Los pobladores de los asentamientos «nuevos» (que a menudo eran los antiguos, pre-toledanos) buscaron legitimarse y obtener reconocimiento oficial creando sus propios cabildos y cofradías para ajustarse a las normas coloniales de vida «en república» y así asegurar su autonomía (Saignes 1995). Obispos y virreyes trataron de frenar estas fuerzas centrífugas sin mucho éxito, en parte porque en el nivel local el proceso favorecía a los curas: mientras más anejos tuviera una doctrina, mayor era

el número de fiestas patronales y de cofradías que debían ofrendar al cura. Parece probable también que los pueblos nuevos, debido a su aislamiento y fragilidad institucional, fueran más fáciles de explotar. Esta sin duda era la situación de las comunidades de Choque Huarcaya, Auquilla y Tomanga, que se encuentran a poca distancia de Chuschi pero al otro lado del río Pampas. A la hora de enfrentar al cura, o por lo menos de redactar las peticiones, estos pueblos actuaron de forma independiente, cada uno a través de sus propias autoridades, y no como parte de un cacicazgo o repartimiento.

Las acusaciones registradas por las comunidades en 1679 corresponden en gran parte a la clásica situación de explotación económica extralegal de las doctrinas de indios por sus curas, tanto seculares como religiosos. En principio, los curas debían contentarse con el sueldo (o «sínodo») que les pagaba la Corona y con el cual debían remunerar los servicios y comidas que recibían de los indios para su manutención. Sin embargo, se hizo muy difundida la costumbre de exigir todo tipo de pagos en dinero y bienes (derechos y ofrendas) y de utilizar los recursos y la mano de obra de las comunidades indígenas para actividades comerciales (los «tratos y granjerías») (Acosta 1982; Lavallé 1982). Al cura en cuestión se le acusaba de haber montado un sistema extractivo a gran escala. Fuera de los derechos sacramentales y las ofrendas exigidas en las fiestas, tenía un sistema de venta forzada de coca y de pan —al estilo de los «repartimientos» de los corregidores— que producía él mismo en Chuschi con harina traída de Huamanga y utilizando la mano de obra de sus feligreses. El cura cobraba el doble por estos insumos de lo que sus feligreses consideraban su valor de mercado. También producía textiles de algodón y lana, utilizando las comunidades como obrajes. Por vía de ofrendas, recibía cantidades ingentes de productos agrícolas (por ejemplo, cuarenta o cincuenta sandías en cada fiesta) que, evidentemente, no eran para su consumo propio. No está de más decir que estos «tratos y granjerías» apuntan a una economía local y regional bastante dinámica, con un nivel significativo de monetización en el nivel local (el cura explotaba a sus feligreses de esta forma porque tenían o podían conseguir dinero). Fuera de los capítulos relacionados con explotación económica, se le acusaba también de todo tipo de maltratos físicos, al extremo de haber causado la muerte de varios de sus feligreses.

El discurso de las peticiones

En su estudio del discurso de las peticiones de indígenas a las autoridades eclesiásticas del arzobispado de Lima, John Charles nota que demuestran un buen conocimiento tanto del lenguaje y de los conceptos legales como de los debates y

conflictos propios de las instituciones virreinales (Charles 2010). Este es el caso de las peticiones de Chuschi. Para empezar, usaron las fórmulas que los manuales de escribanos recomendaban a los suplicantes y a sus amanuenses: un lenguaje de gran humildad ante la autoridad del juez —a quien se dirigen con títulos como *apu* «señor», *yaya* «padre», y *perladuy* «nuestro prelado»— y afirmaciones de que las quejas son verdaderas y no maliciosas (Charles 2010: 173). Estas proclamaciones de veracidad y buena voluntad se repiten a tal grado que queda claro que los escritores estaban muy conscientes de la reputación de falsedad que tenían los «capitulantes» indígenas entre el clero.

Las peticiones (con la excepción de la última) enfatizan su carácter comunal. La primera persona es plural: *llapay gente diospa y Reipa runan cay capitulosta rurane*: «todos nosotros la gente, gente de Dios y del Rey, hacemos estas peticiones» (petición 7, ítem 1). La mayoría de las peticiones lleva varias firmas, ya sea originales o hechas por el escritor. Algunos de los nombres llevan el título de «don» o son identificados como alcaldes o regidores, pero la mayoría no. Nadie firma como curaca, aunque hay referencias a curacas y gobernadores en los capítulos. Este carácter grupal corresponde a los procedimientos legales establecidos para esta clase de demanda (Charles 2010: 176-177). Sin embargo, la voz plural y la no identificación de una persona específica que habla a nombre de la comunidad son menos usuales. Al igual que en *Fuenteovejuna*, la obra de Lope de Vega, «el pueblo lo hizo». Como mencionamos anteriormente, se trasluce una falta de liderazgo en el nivel de la doctrina o del repartimiento, quizás porque el cura había neutralizado a los curacas. Por otro lado, hay indicios de que el número y la forma de las peticiones reflejan un proceso de afianzamiento de los pueblos como entes autónomos.

Un concepto legal clave al que se apela en las peticiones es el de los indios como «miserables» o pobres que requerían de protección especial («amparo») y cuya victimización era especialmente bochornosa (Charles 2010: 176). Las palabras *uaccha* y *pobre* aparecen constantemente a lo largo de las peticiones y son usadas para describir a las víctimas individuales del cura y también a las comunidades en general (por ejemplo, *uaccha runayqui*, «tus pobres», 1/27). Pero como nota Charles (2010: 178), los capitulantes eran también las autoridades de sus comunidades y pedían más que protección: debían presentarse de una forma un tanto paradójica, como pobres y al mismo tiempo poderosos. Los pueblos exigen respeto a su institucionalidad y autonomía como entes corporativos sujetos a las dos majestades (Dios y el Rey), a las que se apela constantemente. Las comunidades son «la gente de Dios y del Rey» y no la «hacienda» personal del cura (4/15). Si el conflicto con el cura había llegado a tal punto que Choque Huarcaya amenazó con irse

de la doctrina si aquel no era destituido, fue en gran parte porque el cura despreciaba a las autoridades comunales. En Choque Huarcaya, el sacerdote negó la autonomía política del pueblo: «aquí no hay cabildo, ni otro curaca, ni calabazas» (*manam caypi caueldo y hoc curacapas y calauasapas cancho*, 8/2). La misma petición también registra la queja de que un mestizo, al parecer amigo del cura, había tenido la temeridad de subirse a la torre de la iglesia y tocar la campana, cosa que solo podía hacer el sacristán (8/12). Cuando murió el cacique de Tomanga, el cura les sugirió a los tomanguinos que desecharan su cadáver «como a un perro» si no estaban dispuestos a pagarle cien pesos por un entierro cristiano (5/2).

Otra contraparte un tanto paradójica del concepto de los indios como miserables era su condición de tributarios, otro término muy usado en las peticiones, y de contribuyentes a la *mita* minera de Huancavelica y a la «*mita* de plaza» en Huamanga. El cura negaba esta condición, tratándolos como a forasteros quienes, por no tributar tanto como los originarios y por no cumplir con la *mita*, pagaban derechos sacramentales más altos. De esta forma, el cura no solo extraía más dinero de sus feligreses, sino que negaba el estatus legal en que se basaban sus derechos más importantes: la condición de «originario». Las peticiones no utilizan esta palabra, pero «tributario» tenía el mismo sentido. La petición de Chuschi habla de los *llactayoc* («los que tienen pueblo» o «ciudadanos») oponiéndolos a los forasteros (3/12).

Los capitulantes de Choque Huarcaya declaran que si el pueblo no era favorecido por el juez apelarían al «señor gobierno», es decir a la Audiencia. Esa posibilidad siempre había existido pero, justamente por esta época, recrudecía el debate sobre los abusos de los curas. En 1684, el virrey Duque de la Palata autorizó a los corregidores para investigar tales abusos, desatando un conflicto con los obispos peruanos en torno al fuero eclesiástico (Charles 2010: 168, 172, 229, n. 49). Las peticiones afirman constantemente su lealtad a Dios y al Rey, a veces como si se tratara de una sola entidad (*dios rrey*), recalcando también que tanto la autoridad del cura como la del juez eclesiástico provenían de «ambas majestades». Parece muy probable que los suplicantes estuvieran enterados de la mayor voluntad de las autoridades laicas para intervenir en las disputas parroquiales.

Otro aspecto clave de la estrategia legal que se trasluce en las peticiones es su tendencia a apelar a la tradición más que a la legislación eclesiástica. Los capitulantes conocían la legislación que regía las actividades de los curas. Hay algunas referencias al arancel de derechos sacramentales y litúrgicos, así como una mención a las «órdenes del obispo», la cual podría referirse al concilio diocesano de Huamanga de 1672 (4/13). Por lo general, sin embargo, los suplicantes alegan que el cura se había apartado de las prácticas tradicionales de los curas de Chuschi. Por ejemplo,

cobraba más que sus predecesores para administrar bautizos y matrimonios. La legislación eclesiástica establecía claramente que los curas de indios no podían cobrar en absoluto por administrarles los sacramentos a sus feligreses, disposición que repitió el concilio huamanguino de 1672 (Castilla y Zamora 1677: 55r). Sin embargo, las peticiones no se quejan de que el cura les cobrara derechos, sino de que estos derechos fueran más altos de lo normal. Aunque todo el sistema de servicios y pagos era «ilegal», esto no significaba que el mismo no estuviera regido por un conjunto de normas y límites consuetudinarios. Este enfoque consuetudinario podría reflejar la cultura legal propia de las comunidades pero, sin duda, responde también a una estrategia que tomaba en cuenta el proceder de los jueces eclesiásticos.

El quechua de las peticiones

Las nueve peticiones son bastante homogéneas en cuanto a sus rasgos lingüísticos y ortográficos[7]. Los estudiosos de los textos quechuas de fines del siglo XVI y del siglo XVII han coincidido en la existencia de una especie de *lingua franca* —la «lengua general» o «quechua general»— que reflejaría, o el esfuerzo eclesiástico por desarrollar un «quechua pastoral» estandarizado de base cuzqueña, o el desarrollo independiente de una *koiné* entre ciertos sectores de la población indígena del sur andino, o quizás ambas cosas (Cerrón-Palomino 1988; Durston 2007; Itier 2001). En todo caso, queda claro que el quechua escrito por indígenas a lo largo del siglo XVII refleja la influencia de los impresos pastorales, comenzando por los del Tercer Concilio Limense (Durston 2003, 2008; Itier 1991, 1992; Taylor 2000 [1985]). Estos impresos proporcionaban un modelo escritural ampliamente accesible, ya que todo cura debía tener ejemplares y la escuela parroquial era el nexo principal del aprendizaje de la lectoescritura, tanto en castellano como en quechua (Charles 2010).

Las peticiones de Chuschi definitivamente caen dentro del ámbito de este quechua general. Por otro lado, el quechua general habría sido bastante similar al quechua vernáculo de la zona, cuyos rasgos específicos no conocemos bien para esta época tan temprana (Mannheim 1991: 47; Itier 1992: 5). Es riesgoso tratar de determinar qué rasgos del quechua de las peticiones provienen de una tradición escrita y cuáles reflejan el quechua hablado por los escritores. Sin embargo, vale la pena mencionar las diferencias entre el quechua de las peticiones y el quechua pastoral

[7] El escritor B, quien redacta la petición de Chuschi, escribe en una ocasion *uarmac* y en otra *mitactin* (3/8, 3/9) indicando un cambio /p/>/q/ a fin de sílaba que no registran los demas escritores.

o eclesiástico que había florecido en forma impresa hasta mediados del siglo XVII y que sin duda continuaba usándose. En cuanto a morfología y fonología, las diferencias principales son: 1) la supresión de /q/ en el sufijo nominalizador /-nqa/; 2) la supresión de /k/ en la forma posvocálica del sufijo acusativo /-kta/; y 3) la depalatalización de /ñ/ y /ll/ en algunos contextos (el cambio /ll/>/l/ se registra de forma irregular). Estos rasgos aparecen también en dos documentos quechuas de autoría indígena casi contemporáneos, provenientes de zonas vecinas: una carta de Chipao (Lucanas) fechada en 1660 (Durston 2003: 217) y una petición escrita en Huacaña (Soras y Andamarcas) alrededor de 1670 (Itier 1992: 5-6). En cuanto a ortografía, las peticiones de Chuschi difieren de la norma del Tercer Concilio Limense en un par de puntos: 1) no se utiliza el dígrafo *hu* para /w/, representándose la /w/ consistentemente con *u*; y 2) el uso intercambiable de *o* con *u* vocálica y de *e* con *i*. Estos rasgos son compartidos por los demás escritores indígenas del siglo XVII y contrastan con la práctica ortográfica de los curas quechuistas (Durston 2003, 2008).

El rasgo de las peticiones de Chuschi que más las distingue de la tradición escrita de la iglesia y del quechua actual de la zona es el uso de la primera persona singular con significado plural o, para ser más exactos, la ausencia total del número como categoría gramatical. Los estudiosos de la lingüística histórica andina han notado que «la pluralización en quechua es de data relativamente reciente» (Cerrón-Palomino 1987: 202). Aun cuando se fueron introduciendo marcas plurales nominales y verbales, estas no siempre eran de uso obligatorio: una palabra no pluralizada no era necesariamente singular. En el quechua sudperuano moderno, la pluralización es obligatoria para la primera persona. Este cambio podría reflejar una influencia del quechua pastoral o eclesiástico, en el cual hubo una tendencia a tratar las marcas plurales como obligatorias desde el siglo XVI. En su estudio de la petición de Huacaña, César Itier nota que las formas plurales de la primera persona no eran consideradas necesarias, de manera que «*rimani* y *jurayku* tienen un mismo sujeto que son los firmantes de la petición» (Itier 1992: 10). Lo que se ve muy claramente en las peticiones de Chuschi, quizás mas claramente que en cualquier otro texto quechua antiguo, es el uso consistente de la primera persona verbal /-ni/ y la nominal /-y/ con significado de primera persona plural exclusiva. De hecho, la forma plural verbal y nominal /-yku/ simplemente no aparece.

Pero quedan todavía las preguntas claves: ¿por qué escribir peticiones en quechua? ¿Qué tan difundida estaba la práctica de utilizar el quechua escrito para fines legales? Sin duda, los capitulantes tenían acceso a escribanos profesionales que manejaban bien el castellano. Podemos especular que estos escribanos eran demasiado caros o que se desconfiaba de ellos. Por otra parte, no sería extraño que el cura haya

intimidado o sobornado a los escribanos de la zona. Mientras que escribir en castellano era sin duda preferible, esto no significaba que presentar una petición en quechua no fuera una opción viable. Gran parte del clero huamanguino estaba constituido por quechuahablantes nativos; muchos de ellos tenían la costumbre de leer impresos pastorales en quechua. El auto de recepción de la petición 9 indica que el juez había leído y entendido la petición 7, al notar que la nueva petición correspondía a uno de los capítulos anteriores del pueblo de Choque Huarcaya.

El que estas comunidades encontraran a cuatro personas distintas que escribían el quechua de casi la misma forma indica dos cosas importantes: 1) que el manejo de la escritura no implicaba el manejo del castellano; y 2) la existencia de una norma escritural bien establecida (cf. Lockhart 1998: 33). Pero de ser así, ¿por qué disponemos de un número tan reducido de peticiones quechuas? Fuera de las de Chuschi solo se han publicado seis peticiones más y cuatro de ellas provienen del mismo expediente. Sin embargo, hay que tener en cuenta que hasta ahora los investigadores han tenido un acceso muy limitado a los archivos eclesiásticos de la sierra sudperuana, la zona donde el quechua general escrito indudablemente estuvo más difundido, ya que el Archivo Arzobispal del Cuzco parece haber perdido gran parte de su documentación colonial, mientras que su equivalente ayacuchano permanece hasta ahora cerrado.

¿Los quipus de Chuschi?

Lockhart (1998: 33) sugirió que las peticiones de Chuschi contienen extractos de registros parroquiales o municipales, esperanzado en que estas reflejaran la existencia de un sistema más amplio de registros alfabéticos en quechua. Efectivamente, contienen mucha información contable: sumas en dinero, cantidades de productos agrícolas, etcétera. ¿De qué clase de registros se valieron los escritores para obtener estos datos? Hay algunas pistas que podrían apuntar al uso de quipus más que a un sistema contable alfanumérico. Hay una libertad notable en el orden y contexto gramatical al entregar la información contable. Se omite verbos y sufijos, y frecuentemente se invierte la secuencia numeral-adjetivo-sustantivo al interior de una frase nominal.

> ofrinda casado rial midio bioda midio real callpamanta mañauan (3/3)
>
> «nos pide a la fuerza una ofrenda de real y medio por casado y medio real por viuda»
>
> mañauan… uallpa sucta casarasca (7/4)
>
> «nos pide… seis gallinas ponedoras».

Puede objetarse que, en el quechua hablado, suelen transgredirse las «reglas» gramaticales y que, especialmente en las listas, es normal omitir sufijos[8]. Sin embargo, la tendencia a anteponer categorías generales a datos específicos es interesante y está presente en todas las peticiones que contienen información contable (las únicas excepciones son las peticiones 5 y 9). Estos rasgos no se dan en otras peticiones quechuas que contienen inventarios de bienes (cf. Durston 2003). Podrían apuntar a una fuente de información no verbal, como sería el caso de un quipu contable que se lee siguiendo una secuencia de categorías propias del sistema. He aquí un ejemplo ficticio: una cuerda de «ofrendas» se subdivide en «casados» y «viudas» y de ahí se pasa a la información cuantitativa.

El uso de quipus no pasa de ser una hipótesis, pero se hace más plausible si consideramos la información histórica sobre quipus en las doctrinas peruanas del siglo XVII. El uso de los quipus para fines catequísticos y confesionales estuvo muy difundido y, además, fue sancionado durante mucho tiempo por la iglesia (Harrison 2002; Charles 2010). Los quipus también se usaban en la administración financiera de las doctrinas. Hay varias causas de capítulos del arzobispado de Lima, incluso de mediados del siglo XVII, que mencionan dos importantes usos administrativos: 1) los asistentes de los curas usaban quipus para cobrar ofrendas y 2) las autoridades comunales usaban quipus para registrar las expropiaciones de los curas y después aducir esta información en un pleito (Salomon 2004: 118-120; Durston 2007: 286, 353, n. 19; Charles 2010: 89-94). En realidad, se trata del mismo fenómeno. Cuando el cura mantenía buenas relaciones con las autoridades indígenas, el sistema contable que manejaban se podía usar a su favor. Cuando las relaciones eran malas, fácilmente se convertía en una herramienta en su contra. De hecho, las peticiones de Chuschi registran varios casos de maltrato a autoridades parroquiales (fiscales y sacristanes), de cabildo (alcaldes y regidores) y a curacas.

Para terminar, hemos hipotetizado en otro trabajo que la rareza de documentación administrativa en quechua se debería en parte al uso de quipus para los fines contables internos de las comunidades. Se echaba mano de la escritura alfabética cuando se quería apelar a alguna institución externa (Durston 2008: 69-70). Esto implicaba un traspaso de información de un medio no verbal a otro verbal que debió dejar huellas en los registros escritos.

---

[8] Comunicaciones personales de Rodolfo Cerrón-Palomino y César Itier.

Bibliografía

Acosta, Antonio
1982 «Los clérigos doctrineros y la economía colonial (Lima, 1600-1630)». *Allpanchis Phuturinqa* 16(19), 117-149.

Bueno, Cosme
1766 *El conocimiento de los tiempos. Ephemeride del año de 1767*. Lima: s.i.

Burns, Kathryn
2010 *Into the Archive: Writing and Power in Colonial Peru*. Durham: Duke University Press.

Castilla y Zamora, Cristóbal de
1677 *Constituciones synodales de el obispado de la ciudad de Guamanga*. Lima: Gerónimo de Contreras.

Cerrón-Palomino, Rodolfo
1987 *Lingüística quechua*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas».
1988 «Unidad y diferenciación lingüística en el mundo andino». En Luis Enrique López (comp.), *Pesquisas en lingüística andina*. Lima: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Universidad Nacional del Altiplano-Puno y GTZ-Sociedad Alemana de Cooperación Técnica, 121-152.

Charles, John
2010 *Allies at Odds. The Andean Church and Its Indigenous Agents, 1583-1671*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Dueñas, Alcira
2010 *Indians and Mestizos in the «Lettered City»: Reshaping Justice, Social Hierarchy, and Political Cuture in Colonial Peru*. Boulder: University Press of Colorado.

Durston, Alan
2003 «La escritura del quechua por indígenas en el siglo XVII. Nuevas evidencias en el Archivo Arzobispal de Lima (estudio preliminar y edición de textos)». *Revista Andina* 37, 207-236.
2007 *Pastoral Quechua: The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650.* Indiana: University of Notre Dame Press.
2008 «Native-Language Literacy in Colonial Peru: The Question of Mundane Quechua Writing Revisited». *Hispanic American Historical Review* 88(1), 41-70.

Harrison, Regina
2002 «Pérez Bocanegra's *Ritual formulario*: Khipu Knots and Confession». En Jeffrey Quilter y Gary Urton (eds.), *Narrative Threads. Accounting and Recounting in Andean Quipu*. Austin: University of Texas Press, 266-290.

Isbell, Billie Jean
1985[1978] *To Defend Ourselves. Ecology and Ritual in Andean Village*. Prospect Heights: Waveland Press.

Itier, César
1991 «Lengua general y comunicación escrita: cinco cartas en quechua de Cotahuasi – 1616». *Revista Andina* 9(1), 65-107.
1992 «Un nuevo documento colonial escrito por indígenas en quechua general: la petición de los caciques de Uyupacha al obispo de Huamanga (hacia 1670)». *Lexis* 16(1), 1-21.
2001 «La propagation de la langue générale dans le sud du Pérou». En *Le savoir, pouvoir des élites dans l'empire espagnol d'Amerique*. Paris: Université de la Sorbonne Nouvelle Paris III, 63-74.
2005 «Las cartas en quechua de Cotahuasi: el pensamiento político de un cacique de inicios del siglo XVII». En Bernard Lavallé (comp.), *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos e Instituto Riva-Agüero, 43-73.

Lavallé, Bernard
1982 «Las doctrinas de indígenas como núcelos de explotación colonial (siglos XVI-XVII)». *Allpanchis Phuturinqa* 16(19), 151-170.

Lockhart, James
1998 «Three Experiences of Culture Contact: Nahua, Maya, and Quechua». En Elizabeth Hill Boone y Tom Cummins (comps.), *Native Traditions in the Postconquest World. A Symposium at Dumbarton Oaks 2nd through 4th October 1992*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Library and Collection, 31-53.

Mannheim, Bruce
1991 *The Language of the Inka since the European Invasion*. Austin: University of Texas Press.

Saignes, Thierry
1995 «Indian Migration and Social Change in Seventeenth-Century Charcas». En Brook Larson, Olivia Harris y Enrique Tandeter (comps.), *Ethnicity, Markets, and Migration in the Andes. At the Crossroads of History and Anthropology*. Durham: Duke University Press, 167-195.

Salomon, Frank
2004 *The Cord Keepers: Khipus and Cultural Life in a Peruvian Village*. Durham: Duke University Press.

Taylor, Gerald
2000[1985] «Lengua general y lenguas particulares en la antigua provincia de Yauyos. Un documento quechua de Huarochirí – 1608». En Gerald Taylor, *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas», 35-69.
1999 *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. 2da. ed. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Banco Central de Reserva del Perú y Universidad Ricardo Palma.

Anexo

Las peticiones en quechua del curato de Chuschi

Normas de edición

A grandes rasgos, seguimos las normas utilizadas por Gerald Taylor en sus ediciones del Manuscrito de Huarochirí (1999[1987]). Esto implica que cada petición se presenta en tres versiones: la transcripción paleográfica, la transliteración (versión normalizada o modernizada) y la traducción al castellano. Los originales están divididos en ítems (los «capítulos») que los escritores distinguieron con un cambio de renglón o con una raya. Estos ítems varían en extensión de una breve frase a párrafos largos. Hemos numerado estos ítems al interior de cada petición, poniendo los números entre corchetes para indicar que no se encuentran en el original. Utilizamos la misma numeración en la transliteración y en la traducción de cada petición para facilitar el contraste de las tres versiones.

Transcripción

Completamos las abreviaturas poniendo las letras restituidas entre paréntesis. No utilizamos la letra *v*, transcribiendo siempre *u* (las peticiones son inconsistentes en el uso de estas dos letras ya que representan indistintamente /w/ o /u/). Una letra cursiva indica una lectura incierta del original y los puntos suspensivos, una porción del texto que no se pudo leer. Indicamos las tachaduras, que por lo general son ilegibles, con los signos |…| (cuando ocurren entre palabras) y |.| (al interior de una palabra). La barra / indica un cambio de renglón. Los cambios de página o de folio se indican de la siguiente manera: /1v/ significa el paso al *verso* del folio 1, /2r/ el paso al *recto* del folio 2.

Transliteración

Utilizamos el alfabeto quechua propugnado desde la década de 1980 por el Ministerio de Educación y por la mayoría de los lingüistas y filólogos que se dedican al estudio del quechua. La transliteración también introduce puntuación y letras mayúsculas. El objetivo de la transliteración es doble: ayudar a los lectores que conocen el quechua pero no están familiarizados con los textos coloniales y clarificar nuestro propio proceso de interpretación de los textos. Los puntos suspensivos indican que una porción del texto no se pudo transliterar. El texto entre corchetes ha sido agregado. No hemos intentado suplir todos los sufijos omitidos, sino solo lo básico para la comprensión del texto. Por otro lado, hay algunas porciones del texto que creemos debieron suprimirse; estas aparecen

entre flechitas <>. Las negritas indican que una porción del texto no se ha transcrito al alfabeto actual. Esto ocurre con las palabras de origen castellano, que completamos y modernizamos, y con los nombres, que dejamos en su forma original. Al distinguir de esta manera las palabras de origen castellano, no seguimos un criterio purista ni pretendemos llamar la atención sobre el gran número de préstamos utilizado en las peticiones. El objetivo es meramente simplificar el proceso de transliteración y facilitar la lectura.

Traducción

Una letra cursiva indica una traducción hipotética; los puntos suspensivos, que una porción del texto no se pudo traducir; y los corchetes, que algún dato no claramente presente en el original ha sido suplido. Como suele ser el caso con los manuscritos quechuas coloniales de autoría indígena, la traducción de las peticiones de Chuschi presenta algunas dificultades. Un problema recurrente ha sido determinar si una acusación se refiere a un acontecimiento puntual o a una práctica habitual. Todos los escritores utilizan el «tiempo presente» o habitual para registrar las acusaciones, pero este tiempo también sirve de pasado. Nos hemos tenido que guiar por el contexto a la hora de decidir entre traducir un verbo como pasado o habitual. Otro problema, que aparece en la traducción de cualquier texto quechua, concierne a las citas directas. En el quechua, la cita directa es la única forma de representar un enunciado y su uso no implica que la intención del hablante sea reproducirlo de forma exacta, ni aun que haya ocurrido tal enunciado (puede referirse a una intención o una declaración implícita). Nuevamente el traductor, se tiene que guiar por el contexto para decidir cuál es la traducción «correcta». También hemos optado por no traducir la palabra *ñatac* («y ahora» o «nuevamente») que aparece al comienzo de la mayoría de los ítems.

Petición 1, Auquilla, Escritor A

/9r/
petision
Auquilla
[1] cay s(eño)r san xeronimo auquilla llactapi llapay ente dios/pa Reipa runan cay capitolosta roraconi diospa couas/can curaypa llaquichiuascanta diospa |…| taripaynin/ta manchaspa chican cac capitolos|.|man choraconi / con joramentoeuan chican cacta falsota rimasac diosni / castigauanca diospa rantin curay caspa llaquichi/uaptinmi diospa reipa couasqan perladuiman am/paracomuyqui ñaupamantapas cay chicataca ll|.|aqui/chiuaccho

[2] ñaupacta mañauan mitata uarmiconata asotiuan bas/tonuan manchachispa pobre uarmicona con hoc pon/chaumanta sapa uarmi con iscay real belata iscay / real manteca

iscay real ocho iscay real cuui hoc real / polleto hoc real ronto iscay almo papa iscay almo sa/ra

[3] ñatac mañauan pongota taua tribotariota

[4] alferesta mañauan taua chonca pichca chonca sandillata / y hoc botixa bino y cuarton tosino y medio manca man/teca pachac |…| ronto pichca chonca bela y hoc *ter*/nera y quarton baca … carneros de castilla hoc / entero y quartonuan y uallpa socta casarasca / obligasionni fiesta ponchaullapi caranay manam segun/da diapiuancho micuy pacha senay obligasion cancho ma/na cacmanta de fuersam mañauan ma conayta alferes/conamanta toseno uallpa aslla mana captinca uischopon / asotiuan manchachispa

[5] ñatac mañaua todol santos misa quimsa cofradiamanta / apan quimsa media sarata

[6] ñatac confesionta ma/ñan oncospa sacramento y santo oliota manatac hamuncho / sin confesion uañon ñatac uañocmanta mana testamento/ta oyarincho monascanta mañan

[7] ñatac todol santos ofren|.|da hoc real conayta hoc real*ta* / uicharichin iscay realtacama sapa runa con

[8] ñatac guamangamanta harinata chacnachiuanan*pac* / mañauan taua pichca caballo parexascata mana midio/9v/pas pagarancho

[9] ñaupa curayconapas pagaracmi runap / caballop trabajosninta manam engañaccho conanca mañauan ta/ua pichca parexascatacama mana midio realpas chaniyocta

[10] ñatac cachan ecaman iscay tributariota de fuersado plasa mi*ta*/man lestascata gustollanuan mana hoc realtapas pagaraspa / pobri runa obligasionniyoc chocchouampas taua pichca quilla / oncon

[11] ñatac aypomouan chonca uarco cocata mana naupamantapas / ruranayta

[12] ñatac aypouan tantata |…| chonca *uar*/cota yscaytacamalla quintan

[13] ñatac otocaman hoc biaxe/pi tantata chonca uarcota cuentapon iscaytacamalla iscay chon/ca uarcoman quintapon chai runap trabajusnin caballop mana / pagarasca

[14] ñatac cacamarca obraxipac escay runa / mañauan ho quillapac mana trabajosninta pagaraspa

[15] ñatac hoc españolmanta hoc arroba algodonta mañaspa cay / pobri runaconata puchcachin mana collquinta pagaraspa

[16] ñatac hilasata rorachin mana collquinta pagaraspa pichca / chonca lebrata sapa quillallam cay pobri runaconaman / rrepartin mana trabajosninta pagaraspa

[17] ñatac pobri soltera uarmaconaman partin hoc uasipi ayca / cacpas llapanma partin mana puchcay yachac auay yachac/manpa maman yayan rorachon nispa[9] rorachin

[18] ñatac mana llacta llactaman hamospa mana misa oyarichiuasp uañocco/naman collquita apacospalla ripon mana misaspa

[19] ñatac mana / misama recta asotin uaquin llacta taua topo porinapi

[20] ñatac de/funto uañocconamanta hoc forasterota hina pampan enterro… / mañan mana dubli cancho

[21] ñatac bautismomanta mañauan mana conayta taua realmanta hoc real bela seratauan

[22] ñatac casamentomanta casaracui monacta uasinpi depositan / manaña casarachinpascho chay pobri solterapas chincaña mancha/cospa

[23] ñatac chuschipi mitachiuan mana roranayta pobri / uarmiconata *mitayni nin* chaypi uarmicona hanigatacama sernin / harinata

[24] ñatac hoc cantor sebastianta asutin chucchanta roton / *hosouata* hina

[25] ñatac carguta conananrayco solterata quipita apa/chin hoc uallpa uañocmanta bela paquicmanta dobladota cobracon / cay tucui manchacuiuan solterapas tributariopas ripoconcamaña

[26] ñatac hoc casamentota roracon disposaspalla collquinta chonca quimsa/yoc uarcota apacon

[27] ñatac uchuy uañoc anxeletomanta quillayoc/llamantapas carselman uataspa taua uarcota quichuipa quichon / hoc forasterota mana tributariota hina chicallatam oyarichicomuy/qui apui perladuiman llapan uaccha runayqui macho paya/tributario

don mellchor uarcaya, don diego alata*y*

Transliteración

[1] Kay **Señor San Jerónimo** [**de**] **Auquilla** llaqtapi llapay [**g**]**ente Dios**pa **Rey**pa runan kay **capitulos**ta rurakuni **Dios**pa quwasqan **curay**pa llakichiwasqanta. **Dios**pa taripayninta manchaspa chiqan kaq **capitulos**ta rurakuni **con juramento**ywan. Chiqan kaqta **falso**ta rimasaq **Dios**niy **castiga**wanqa. **Dios**pa rantin **cura**y kaspa llakichiwaptinmi **Dios**pa **Rey**pa quwasqan **prelado**yman **ampara**kumuyki. Ñawpamantapas kay chikata llakichiwaqchu.

[2] Ñawpaqta mañawan mitata warmikunata **azote**wan **baston**wan manchachispa. **Pobre** warmikuna qun, huk punchawmanta sapa warmi qun iskay **real vela**ta, iskay **real manteca**,

[9] A partir de este lugar, se nota un cambio en el tamaño de la letra, como para hacer que el resto de la petición entre en la página.

iskay **real** uchu, iskay **real** quwi, huk **real pollito**, huk **real** runtu, iskay **almud** papa, iskay **almud** sara.

[3] Ñataq mañawan **pongo**ta tawa **tributario**ta[10].

[4] **Alferez**ta mañawan tawa chunka, pichqa chunka **sandía**ta **y** huk **botija vino y cuarto tocino y medio** manka **manteca**, pachak runtu, pichqa chunka **vela**, **y** huk **ternero y cuarto vaca** *aycha*, **carneros de castilla** huk **entero y cuarto**wan, **y** wallpa suqta **casara**sqa. **Obligación**niy **fiesta** punchawllapi qaranay manam **segunda dia**piwanchu mikuy pacha **cena**y **obligación** kanchu. Mana kaqmanta **de fuerza** mañawan ma[na] qunayta **alferez**kunamanta. **Tocino,** wallpa aslla mana [alli] kaptinqa wischupun **azote**wan manchachispa.

[5] Ñataq mañawan **Todo**[**s**] **l**[**os**] **Santos** misa kimsa **cofradia**manta apan kimsa media sarata.

[6] Ñataq **confesion**ta mañan unquspa **sacramento y santo olio**ta manataq hamunchu **sin confesion** wañun. Ñataq wañuqmanta mana **testamento**ta uyarinchu, munasqanta mañan.

[7] Ñataq **Todo**[**s**] **l**[**os**] **Santos ofrenda** huk real qunayta huk **real**ta wicharichin iskay **real**takama sapa runa qun.

[8] Ñataq **Guamanga**manta **harina**ta chaqnachiwananpaq mañawan tawa pichqa **caballo apareja**sqata mana **midio**pas **pagara**nchu.

[9] Ñawpa **cura**ykunapas **pagara**qmi runap **caballo**p **trabajos**ninta, manam **engaña**qchu, kunanqa mañawan tawa pichqa **apareja**sqata mana **medio real**pas chaniyuqta.

[10] Ñataq kachan **Ica**man iskay **tributario**ta **de fuerzado plaza** mitaman **lista**sqata, **gusto**llanwan, manam huk **real**tapas **pagara**spa. **Pobre** runa **obligasion**niyuq chukchuwanpas tawa, pichqa killa unqun.

[11] Ñataq aypumuwan chunka warku kukata, mana ñawpamantapas ruranayta.

[12] Ñataq aypuwan tantata chunka warkuta, iskaytakamalla **cuenta**n.

[13] Ñataq **Otoca**man huk **viaje**pi tantata chunka warkuta **cuenta**pun iskaytakamalla, iskay chunka warkuman **cuenta**pun. Chay runap **trabajos**nin **caballo**p mana **pagara**sqa.

[14] Ñataq **Cacamarca obraje**paq iskay runa mañawan hu[k] killapaq, mana **trabajos**ninta **pagara**spa.

[15] Ñataq huk **español**manta huk arroba **algodon**ta mañaspa kay **pobre** runakunata puchkachin mana qullqinta **pagara**spa.

---

[10] Colocamos *pongo* en negritas a pesar de que es una palabra de origen quechua. La ortografía sugiere que se incorporó al habla de la zona desde el castellano.

[16] Ñataq **hilaza**ta rurachin mana qulqinta **pagara**spa pichqa chunka **libra**ta sapa killallam. Kay **pobre** runakunaman **reparti**n mana **trabajos**ninta **pagara**spa.

[17] Ñataq **pobre soltera** warmakunaman **reparti**n huk wasipi hayka kaqpas llapanma[n] **reparti**n, mana puchkay yachaq away yachaqmanpa[s] «maman yayan rurachun» nispa rurachin.

[18] Ñataq mana llaqta llaqtaman hamuspa mana **misa** uyarichiwasp[a] wañuqkunaman[ta] qullqita apakuspalla ripun mana **misa**spa.

[19] Ñataq mana misama[n] riqta **azote**n. Wakin llaqta tawa tupu purinapi.

[20] Ñataq **difunto** wañuqkunamanta huk **forastero**ta hina pampan … mañan, mana **redoble** kanchu.

[21] Ñataq **bautismo**manta: mañawan mana qunayta tawa **real**manta huk **real vela sera**tawan.

[22] Ñataq **casamiento**manta: **casara**kuy munaqta wasinpi **deposi**tan, manaña **casara**chinpaschu. Chay **pobre soltera**pas chinkanña manchakuspa.

[23] Ñataq **Chuschi**pi mitachiwan mana ruranayta. **Pobre** warmikunata «mitay<ni>» nin. Chaypi warmikuna **fanega**takama **serni**chin **harina**ta.

[24] Ñataq huk **cantor Sebastian**ta **azote**n, chukchanta rutun…. hina.

[25] Ñataq **carga**ta quna<na>nrayku **soltera**ta qipita apachin. Huk wallpa wañuqmanta **vela** pakiqmanta **doblado**ta **cobra**kun. Kay tukuy manchakuywan solterapas tributariopas ripukunkamaña.

[26] Ñataq huk **casamiento**ta rurakun. **Desposa**spalla qullqinta chunka kimsayuq warkuta apakun.

[27] Ñataq huchuy wañuq **angelito**manta killayuqllamantapas **carcel**man wataspa tawa warkuta kichuypa kichun huk **forastero**ta mana **tributario**ta hina. Chikallatam uyarichikumuyki apuy **prelado**yman llapan wakcha runayki machu paya **tributario**.

Traducción

[1] En este pueblo de San Jerónimo de Auquilla todos nosotros, gente de Dios y del Rey, hacemos estos capítulos sobre los agravios que nos ha hecho el cura que Dios nos dio. Con juramento y temor del juicio de Dios hacemos estos capítulos verdaderos. Que Dios nos catigue si no decimos la verdad. Pedimos el amparo de nuestro señor prelado que nos ha dado Dios ya que nuestro cura, el representante de Dios, nos está agraviando. Anteriormente no eramos tan agraviados.

[2] Primero pide mujeres que lo sirvan por mita, amenzando con su azote y su bastón. Estas pobres mujeres le dan cada dia: dos reales de velas, dos reales de manteca, dos reales

de aji, dos reales de cuy, un real de pollo, un real de huevos, dos almudes de papa y dos almudes de maíz.

[3] Nos pidió cuatro tributarios [para que le sirvan de] pongos.

[4] A los alferezes nos pide [en los dias de fiesta]: cuarenta o cincuenta sandías, una botija de vino, un cuarto de tocino, media olla de manteca, cien huevos, cincuenta velas, un ternero y un cuarto de carne de vaca, un carnero de castilla entero y un cuarto, y seis gallinas ponedoras[11]. Nuestra obligación es alimentarlo solamente el mismo dia de la fiesta, el segundo dia no hay obligación de darle cena. Nos obliga a darle lo que no tenemos y lo que no debemos. Si el tocino y los pollos es poco o malo los bota y amenaza a los alferezes con su azote.

[5] Para la misa de Todos los Santos toma de las tres cofradías tres medias [fanegas] de maíz.

[6] [Cuando alguien] al enfermar pide confesión y extrema unción no viene y muere[n] sin confesarse. No acata los testamentos de los difuntos, pidiendo lo que quiere [de sus bienes como pago por misas de difuntos].

[7] La ofrenda por Todos los Santos que era de un real la ha aumentando en un real y ahora cada persona da dos reales.

[8] Para hacernos traer harina de Huamanga nos pide cuatro o cinco caballos aparejados sin pagar ni medio [real].

[9] Nuestros curas anteriores pagaban por el trabajo de las personas y de los caballos, no los engañaban. Para cada viaje nos pide cuatro o cinco caballos aparejados que [para él] no valen ni medio real.

[10] Mandó a Ica a dos tributarios que estaban listados para la mita de plaza, solo por darle el gusto, sin pagarles ni un real. Estos pobres hombres con obligaciones se enfermaron cuatro o cinco meses de malaria.

[11] Nos hizo comprar diez pesos de coca, cosa que antes no teníamos que hacer.

[12] Nos hizo comprar diez pesos de pan, cobrándonos el doble.

[13] [Hizo comprar pan para llevar] a Otoca[12]. El pan valia diez pesos y nos cobró el doble, veinte pesos. No pagó por el trabajo de las personas ni de los caballos.

[14] Nos pidió dos personas para trabajar un mes en el obraje de Cacamarca. No pagó por su trabajo.

[15] Obtuvo una arroba de algodón de un español y obligó a esta pobre gente a hilar el algodón sin pagarles.

---

[11] Así traducimos *casarasca* usado como adjetivo de *uallpa* («gallinas casadas»). Se trata de una expresión inusual.

[12] Centro minero de la zona.

[16] Hace hilar cincuenta libras [*de algodón*] cada mes sin pagar. Les reparte a estas pobres personas sin pagarles su trabajo.

[17] Reparte [*algodón*] a las pobres niñas solteras, un costal a cuantas haya en una casa. Incluso les reparte a las que no saben hilar ni tejer, para que lo hagan sus padres.

[18] No viene de pueblo en pueblo para decir misa, [cuando viene] solo es para llevarse el dinero de los muertos[13].

[19] Azota a los que no van a misa [a Chuschi], a pesar de que algunos pueblos están a cuatro leguas de camino.

[20] *Cobra por los entierros como si fueran de forasteros*, sin redoble de campanas.

[21] Por los bautizos nos cobra lo que no tenemos obligación de dar, cuatro reales y un real de cera.

[22] A los que se quieren casar los encierra en su casa y no los casa. Las pobres solteras desaparacen de miedo.

[23] Obliga a las pobres mujeres que le sirvan de mita en Chuschi. A cada una les hace cernir una fanega de harina.

[24] Azotó y trasquiló a un cantor llamado Sebastian.

[25] Obliga a las solteras a que lleven carga en sus espaldas y les cobra el doble por cada gallina que se muere o vela que se rompe. Ya todas las solteras y los tributaraios se están yendo por el miedo.

[26] Al casar a una pareja se llevó doce pesos solo por el desposorio.

[27] Cuando mueren niños recien nacidos[14] o de un mes cobra cuatro pesos, como si [los padres] fueran forasteros y no tributarios. Esto es todo lo que le informamos a nuestro señor prelado todos tus pobres, ancianos y tributarios.

Petición 2, Tomanga, Escritor A

/10r/

petision

Tomanga

[1] Cay nuestra señora natiuidad tomanga llactapi llapay runay/qui diospa rreypa runan cay capitulosta rorane diospa / couascan curaypa llaquichiuascanta diospa taripai/ninta manchaspa chican cac capitolosman choraconi / con joramentoyuan chican cacta falsota

[13] El dinero que les cobraba a los deudos por entierros y misas de difuntos.

[14] Lectura hipotética del término «angelito». Actualmente, en la región del Cuzco, se les dice «angelitos» a los niños que mueren sin bautizo (César Itier, comunicación personal).

rimasac dios / castigauanca diospa rantin caspa curay llaquichiuap/tinmi perladuy apuyman oyarichimuyqui manam ñau/pa antesesormantapas cay *chi llaquichiuanchu cac cani*

[2] ñaupacta mañauan mitata uarmiconamanta asotiuan / bastonuan manchachispa hoc pobri uaccha uarmimanta mañan / hoc punchaumanta iscay real bela iscay real mantica iscay / rreal ocho escay real coui hoc real pollo hoc real ronto yscay al/mor papa y escay almor sara

[3] ñatac mañauan pongota taua triuotariota

[4] ñatac mañauan / alferesta taua chonca pichca chonca sandillata hoc botixa bi/nota y cuarton tosino midio manca manteca pichca chonca / bela y pachac ronto y hoc ternera y quarton baca aycha / y carnerros de castilla hoc entero hoc cuarton*uan* y uallpa / socta |…| casarasca obligasionni fiesta punchaullapim mico/chinay caranay manam segunda diauanchu micochinay cara/nay micuy pacha conay manan obligaçion cancho ma/na cacmanta de fuersam mañauan mana conayta cay alferes/conamanta tosino y uallpa aslla mana alli captin uischopon / asotiuan manchachispa

[5] ñatac mañauan todol santos misa cofradiamanta ñaupamanta/pas mana conayta chay cofradiamanta apan iscay media sarata / iscay media trigota

[6] ñatac felipi quispip uarmin mañan / sacramento y santo oliota confesionta mana hamoncho iscay cu/ti cachapti

[7] ñatac todos santos ofrenda hoc realllata con*ay* / choranay capouaptin sara trigo cascanpi conanca garrotiuan / macayuan hoc uaccha runamanta apan iscay real collqui iscay / almo sarata almod ochuylla capti paquircayan

[8] ñatac llanosman cachan molantauan mana midiotapas cospa

[9] ñatac alcaldi don diego guamanta frota ricochicuinin/uancama macan cay chicallatacho couanqui nispa uallpa ron/totam couanqui nispa uischopon

/10v/

[10] ñatac guamangamanta harinata chacnachiuan taua / pichca parexasca callota mañauan mana midiotapas / cospa uaccha runap trabajosninta engañan

[11] ñatac asotin hoc machota uañonancama chay llaquicoylla/uan uarmin uañon

[12] ñatac coracaypa uarminta chau/pi tota posachin bellaquirya roranampaccha manam obli/gacion cancho casada uarmi ni solterapas uasinman to/ta posachinampac

[13] ñatac aypomouan posac uarco cocata mana ñaupamanta/pas roranayta

[14] ñatac aypouan tantata taua uarcota is/cay|.|llatacama pasauan posac uarco montan

[15] ñatac otocaman chacnachiuan iscay caballouan chonca uar/co tantata iscaytacamallatac quintan iscay chonca uarcoman / mana ronap caballop trabajosninta pagaraspa

[16] ñatac hilazata rorachiuan iscay coti taua chonca lebrata

[17] ñatac pobri soltera uarmaconaman ochochac mana/puchcay auay yachacma aypon costalta mama uacas/pa llaquispa roran iscay chonca costalta aycan hoc uasipi ya/chan llapanta rorachin cay uatamanta enteran pachac iscay / choncan costalta

[18] ñatac mana llac|.|ta llactaman hamoncho misa |…| oyarichic fiestan/man hamuspa defuntoconamanta mana misaspa collquillata / apacospa rin

[19] ñatac casaracui monacta quimsa simanam / .... nispa mana challacho casarachin chayman manchacui*uan* / chincaytapas callarin

[20] ñatac alferes|.|pa coscan binota / pochuelachin *asallin* pochuelota coptin paquircayan mana soc/ta patagonmansi captin macayuanña collquita mañan

[21] ñatac tributario ronamanta manam tributa ronacho canqui / nispa apan casamientomanta chonca iscayniyoc patagonta / mana aranselpa camachiscanta rorancho ñaupa aranselca / hucmi nispa

[22] ñatac bautismota uicharichin pichca real/man

[23] ñatac hoc paya uañoptin chay ayllon cactaña *can/mi* uacaychanqui asindanta nispa carselma uatan mana / ymanpas cacmanta

/11r/

[24] ñatac hoc rona uañocmanta agusti sutiyocmanta socta chonca / obixasninta catichicon uauan quimsa chonca quimsayoc carne/ron canchis montanpapac llapan

[25] ñatac choquiuarca/yapi iskay tributariota asotinuan yaca uañochisca con*an*/pas oncochcanmi cosinapi puñui nispa uichcachisca chay/ta panin captin haco sacristampa uasillampi samacoson niclla/ta asotisca

[26] chicallatam uañoc runa christiano hina oyari/chicomuiqui uaccha runayqui chican llaquichisca uacachis/cam mañacomuiqui llapay uchui haton macho paya llacta / runayqui concor sayaspa uyarichicomuiqui tomanga llac/tamanta

don jo(an) paucar guaman, jo(an) antonio coñas, christobal cauana alcalde, don die(g)o paucar guaman, bartolomi piscaya, jo(an) maquirua, jo(an) coñas, felipe quispi, fr(ancis) co cauana, jo(an) *uillcauana*

Transliteración

[1] Kay **Nuestra Señora** [**de la**] **Natividad** [**de**] **Tomanga** llaqtapi llapay runayki **Dios**pa **Rey**pa runan kay **capitulos**ta rurani **Dios**pa quwasqan **cura**ypa llakichiwasqanta. **Dios**pa taripayninta manchaspa chiqan kaq **capitulos**man churakuni **con juramento**ywan. Chiqan kaqta **falso**ta rimasaq **Dios castiga**wanqa. **Dios**pa rantin kaspa **cura** llakichiwaptinmi **prelado**y apuyman uyarichimuyki. Manam ñawpa **antecesor**mantapas kay *chika llakichisqa karqani.*

[2] Ñawpaqta mañawan mitata warmikunamanta **azote**nwan **baston**wan manchachispa. Huk **pobre** wakcha warmimanta mañan huk puchawmanta iskay **real vela**, iskay **real manteca**, iskay **real** uchu, iskay **real** quwi, huk **real pollo**, huk **real** runtu, iskay **almud** papa **y** iskay **almud** sara.

[3] Ñataq mañawan **pongo**ta tawa **tributario**ta.

[4] Ñataq mañawan **alferez**ta tawa chunka, pichqa chunka **sandíata**, huk **botija vino**ta y **cuarto tocino**, **medio** manka **manteca**, pichqa chunka **vela y** pachak runtu **y** huk **ternero y cuarto vaca** aycha **y carneros de castilla** huk entero huk **cuarto**wan y wallpa suqta **casara**sqa. **Obligación**niy **fiesta** punchawllapim mikuchinay, qaranay, manam **segundo dia**wanchu mikuchinay qaranay, mikuy pacha qunay, manan **obligación** kanchu. Mana kaqmanta **de fuerza**m mañawan mana qunayta. Kay **alferez**kunamanta **tocino y** wallpa aslla mana alli kaptin wischupun **azote**wan manchachispa.

[5] Ñataq mañawan **Todo**[**s**] **l**[**os**] **Santos misa cofradia**manta ñawpamantapas mana qunayta. Chay **cofradia**manta apan iskay **media** sarata iskay **media trigo**ta.

[6] Ñataq **Felipi Quispi**p warmin mañan **sacramento y santo olio**ta **confesion**ta, mana hamunchu iskay kuti kachapti[n].

[7] Ñataq **Todo**[**s**] **l**[**os**] **Santos ofrenda** huk **real**llata *qunay* churanay kapuwaptin **sara trigo** kasqanpi, kunanqa **garrote**wan maqaywan huk wakcha runamanta apan iskay **real** qullqi iscay **almud** sarata. Almud huchuylla kapti[n] pakirqayan.

[8]Ñataq **llanos**man kachan **mula**ntawan mana **medio**ta pay quspa.

[9] Ñataq **alcalde Don Diego Guaman**ta **fruta** rikuchikuyninwankama maqan, «kay chikallatachu quwanki?» nispa, «wallpa runtutam quwanki» nispa wischupun.

[10] Ñataq **Guamanga**manta **harina**ta chaqnachiwan. Tawa pichqa **aparejas**qa **ca**[**ba**]**llo**ta mañawan mana **medio**tapas quspa. Wakcha runap **trabajos**ninta **engañ**an.

[11] Ñataq **azote**n huk machuta wañunankama. Chay llakikuyllawan warmin wañun.

[12] Ñataq kurakaypa warminta chawpi tuta pusachin **bellaquería** ruranapaqcha. Manam **obligación** kanchu **casada** warmi **ni soltera**pas wasinman tuta pusachinanpaq.

[13] Ñataq aypumuwan pusaq warku kukata, mana ñawpamantapas ruranayta.

[14] Ñataq aypuwan tantata, tawa warkuta iskayllatakama **pasa**wan, pusaq warku **monta**n.

[15] Ñataq **Otoca**man chaqnachiwan iskay **caballo**wan chunka warku tantata. Iskaytakamallataq **cuenta**n iskay chunka warkuman, mana runap **caballo**p **trabajos**ninta **pagaras**pa.

[16] Ñataq **hilaza**ta rurachiwan iskay kuti tawa chunka **libra**ta.

[17] Ñataq **pobre soltera** warmakunaman huchuchaq mana puchkay away yachaqma[n] aypun **costal**ta. Maman waqaspa llakispa ruran iskay chunka costalta, haykan huk wasipi yachan llapanta rurachin. Kay watamanta **entera**n pachak iskay chunka **costal**ta.

[18] Ñataq mana llaqtaman hamunchu misa uyarichic. **Fiesta**nman hamuspa **difunto**kunamanta mana misaspa qullqillata apakuspa rin.

[19] Ñataq **casara**kuy munaqta kimsa **semana**m …. *nispa mana chayllachu* **casara**chin. Chay manchakuywan chinkaytapas qallarin

[20] Ñataq **alferez**pa qusqan **vino**ta ***pochuela**chin…* **pochuelo**ta quptin pakirqayan mana suqta **patacón**mansi kaptin. Maqaywanña qullqita mañan.

[21] Ñataq **tributario** runamanta «manam **tributa** runachu kanki» nispa apan **casamiento**manta chunka iskayniyuq **patacon**ta. Mana **arancel**pa kamachisqanta ruranchu, «ñawpa **arancel**qa hukmi» nispa.

[22] Ñataq **bautismo**ta wicharichin pichqa **real**manmi.

[23] Ñataq huk paya wañuptin chay ayllun kaqta «qammi waqaychanki **hacienda**nta» nispa **carcel**man watan mana imanpas kaqmanta.

[24] Ñataq huk runa wanuqmanta **Agusti**[**n**] sutiyuqmanta suqta chunka **obejas**ninta qatichikun, wawan kimsa chunka kimsayuq, **carnero**n qanchis, [pachak] **monta**nanpaq llapan.

[25] Ñataq **Choqui Uarcaya**pi iskay **tributario**ta **azote**nwan yaqa wañuchisqa, kunanpas unquchkanmi. «**Cocina**pi puñuy» nispa wichkachisqa, chayta panin kaptin «haku **sacristan**pa wasillanpi samakusun» niqllata **azote**sqa.

[26] Chiqallatam wañuq runa **cristiano** hina uyarichikumuyki. Wakcha runayki chikan llakichisqa waqachisqam mañakumuyki. Llapay huchuy hatun, machu paya, llaqta runayki qunqur sayaspa uyarichikumuyki **Tomanga** llaqtamanta.

Traducción

[1] En este pueblo de Nuestra Señora de la Natividad de Tomanga todos nosotros tu gente, gente de Dios y del Rey, hacemos estos capítulos sobre los agravios que nos ha hecho el cura que Dios nos dio. Con temor del juicio de Dios y haciendo un juramento hacemos estos capítulos verdaderos. Que Dios nos catigue si no decimos la verdad. Pedimos el amparo de nuestro señor prelado que nos ha dado Dios ya que nuestro cura, el representante de Dios, nos está agraviando. No eramos tan agraviados por sus antecesores.

[2] Primero pide mujeres que lo sirvan por mita, amenzando con su azote y su bastón. Estas pobres mujeres le dan cada dia: dos reales de velas, dos reales de manteca, dos reales de aji, dos reales de cuy, un real de pollo, un real de huevos, dos almudes de papa y dos almudes de maíz.

[3] Nos pidió cuatro tributarios [para que le sirvan de] pongos.

[4] A los alferezes nos pide: cuarenta o cincuenta sandías, una botija de vino, un cuarto de tocino, media olla de manteca, cincuenta velas, cien huevos, un ternero, un cuarto de carne de vaca, un carnero de castilla vivo y un cuarto de carne de carnero, y seis gallinas ponedoras. Nuestra obligación es alimentarlo solamente el mismo dia de la fiesta, el segundo dia no hay obligación de darle cena. Nos obliga a darle lo que no tenemos y no debemos darle. Si el tocino y los pollos que recibe de los alferezes es poco o malo lo bota y amenaza con su azote.

[5] Para la misa de Todos los Santos pide de la cofradía lo que antes no teniamos que dar. Se lleva dos medias [fanegas] de maíz y dos medias [fanegas] de trigo.

[6] La mujer de Felipe Quispe pidió confesión y extrema unción, pero no vino aunque se le mandó traer dos veces.

[7] Para la fiesta de Todos los Santos nuestra obligación es dar un real solamente, y poner maíz y trigo [*en las tumbas*] segun lo que tenemos. Ahora con el garrote y a golpes se lleva dos reales de plata y dos almudes de maíz de cada pobre. Si el almud es pequeño lo rompe.

[8] Mandó a la costa [a una persona] con su mula sin pagar ni medio real.

[9] Al alcalde Don Diego Huaman lo golpeó porque su ofrenda de frutas le pareció poco, la botó y le ordenó que trajera huevos.

[10] Nos hizo traer harina de Huamanga y por cuatro o cinco caballos aparejados no dio ni medio real. Defraudó a los pobres de su trabajo.

[11] Azotó a un anciano hasta matarlo y su mujer se murió de la pena.

[12] Hizo traer de media noche a la mujer de nuestro curaca, seguramente para hacer bellaquerías con ella. No hay razón para que haga traer mujeres casadas ni solteras a su casa de noche.

[13] Nos hizo comprar ocho pesos de coca, cosa que antes no teniamos que hacer.

[14] Nos hizo comprar cuatro pesos de pan, cobrándonos el doble de lo que valían, montando ocho pesos.

[15] Nos hizo llevar diez pesos de pan a Otoca con dos caballos. Nos cobró el doble de lo que valía el pan, veinte pesos, y no pagó por el trabajo de las personas ni de los caballos.

[16] Dos veces nos hizo hilar cuarenta libras [*de lana*].

[17] Reparte costales [*de lana*] a las pobres muchachas solteras, incluso a las pequeñas que no saben hilar ni tejer. Las madres llorando trabajan [hasta] veinte costales, según el numero de gente que vive en una casa porque a todos los hace trabajar. Este año han sido 120 costales en total.

[18] No viene de pueblo en pueblo a decir misa. Cuando viene a las fiestas se va llevándose la plata por los muertos sin decir misa.

[19] *A los que se quieren casar los … durante tres semanas …. y no los casa de inmediato*. Por este miedo los solteros han comenzado a desaparecer.

[20] El vino que le dan los alferezes lo hace poner en *pochuelos*. Cuando le dan los *pochuelos* los rompe si no están hechos para seis patacones [de vino] y exige la plata a golpes[15].

[21] A los tributarios les cobra doce patacones por casamiento, negando su condición de tributarios. No sigue el arancel, diciendo que no es el vigente.

[22] Ha elevado el cobro por bautizos a cinco reales.

[23] Cuando murió una anciana encarceló a sus familiares acusándolos de esconder su propiedad, a pesar de que no tenían nada.

[24] Cuando murió un hombre llamado Agustín se llevo sus sesenta ovejas con 33 corderos y siete carneros, sumando cien.

[25] Casi mató a azotes a dos tributarios en Choque Huarcaya, y hasta ahora están enfermos. El había encerrado en la cocina [a unas muchachas] y como eran sus hermanas se las llevaron a la casa del sacristán a dormir, y solo por eso los azotó[16].

[26] Todo esto que te avisamos como cristianos mortales es verdad. Tus pobres tan agraviados te imploran. Todos nosotros la gente del pueblo, chicos y grandes y ancianos, de rodillas te avisamos desde el pueblo de Tomanga.

Petición 3, Chuschi (?), Escritor B

/20r/

[1] s[eño]r christiyano hinam cun joraminto hanac pachata monaspa oco pachata / manchaspa llapai llacta coraypa agrabiyauascanta rorani

[2] caymi ñaupac|.|ta todos santopi ofrindata mañauan fistapi hina mana / ñaupamanta mañauaccho coraicona santos misamanta ofrindata quin/sa midiata mañauan ronamantaca sapamanta realtacama bioda midio / real saraca almorcama torillota quimsata mañauan

[3] ñatac nostra señora concion fista hamoptin nobina misata mañauan sapa / misamanta iscay uarcotacama ñaupa coray don miguil captin hoc pa/tagontam coc cani hinamanta ofrinda casado rial midio bioda midio / rreal callpamanta mañauan mana cacniyoc auapacña hocaren / asoteta manchaspa alferesta mañan hoc botexa bino hoc terniro/ta hoc

[15] Aparentemente, vendía el vino que recibía de los sacristanes a los pueblerinos, exigiéndoles que trajeran contenedores llamados «pochuelos» y que tenían que recibir una cantidad determinada de vino.

[16] Cf. 6/15, ya que parece referirse al mismo incidente.

carniro castilla santilla taua chonca cullqui taua uarco hoc / coarto |…| baca aycha carniro hoc coartotac hoc coarto tosino / hoc manca manteca candela pichca chonca ronto pacach pu/sac uallpa casarascata

[4] ñatac uamangaman cachacon ricochicoiconata apachi/con ronata oyuata parejascata mana pagaraspa ñaupa co/ray don miquiel quipiuan ricta socta rialtam pagarac / quillcauan ric taua rial cauallo iscai rial llama hoc / rial chay hinam pagarac

[5] ñatac bautismota mañauan chonca rialta ñaupa corayca ta/ua rialmantam bautisac forastirom patagon cac

[6] ñatac uarma uanocmanta hoc quilla cacllatapas socta/ta mañan |…| taua quillayocta chon/ca iscayniyocta mañauan canchis uatayocta / chonca pichcayocta manan manam capouancho niptin / carsilman uatan coray don miguielca iscay uarcolla/uanmi pampac

[7] ñatac yoyac uañocmanta crus bajauan pampaspa is|.|/cai chonca iscayniyocta mañan manam capouancho / niptin uauquintaña carsilman uatan tocoi rona/manta pristacuspaña pagaran hinaspa |…| cullqui/yoc aporaptin ausintiña llocsin tocoi causaynin/ta saquispa don miguiel coraica chonca iscainiyocllauanmi pampac /20v/ manam tistamentota casoncho paypa *monaillam ñam*

[8] ñatac maria sotiyocpa mana tistamintonta yo/paichaspa canchis midia sara iscay raquiyoc pichca / uarco cullqui chonca uaca oñanuan uillcanpac saquis/cuscallanta traba|.|jonuan causachon nispa quichor/con sara miconallantapas llapanta aspircopon ma/nam yma causanallampas cancho pobri uarmac cancho / chay tocoimanta hoc misa bigilliallata roran

[9] ñatac uarmicona mitactin iscay rial candela hoc rial / ocho iscay rial manteca hoc pollito iscay coui chonca ron/to charqui midio |…| virnis mitapi quisillo midio llichi / midio sapa ponchau asotita manchaspa ymanuanpas / rantin

[10] ñatac birnis santopi cros adoracionpi ofrendata ma/ñan yclesyaman uichcaspa sapamanta midio rial/cama fersadomanta pascouaspi casado rial midio / biyoda midio rial

[11] ñatac alcaldemanta ricochicoita manan iscai / casarasca uallpa hoc carniro castilla fistaconapi / iscay casarasca uallpa hoc carniro castilla

[12] ñatac casaracocmanta chonca iscainiyoc pich/ca rialniyocta mañan forasti|.|romanta hina / corai don miquiel taua uarcollauanmi casa/rachic llactayoctaca hinaspa mañan iscay / casarasca uallpa hoc carniro choca ronto

[13] ñatac cay tocoi agrabiyouan canchis rona ausin/ti ripon uarmintapas saquirispa ripon

[14] ñatac horno yamtata mañan iscay uinaita mana / pagarancho corai don miquiel sapa uinayman/ta hoc rial tantatam pagarac sirnicmanpas pa/garactacmi hinaspa pongo quimsa hoc molaca/mayoc |…| chayuan tawa hoc tribotaryo obigiro

/21r/

[15] ñatac solteraconaman ochochachacllamanpas cullqui/ta aypon |…| custalta auay nispa sapa custalpac iscay / rialllata con mana yachaptin mamanña uasin ocopi auan / uatapi quimsa cuti milluata mana tarispa onachip/tin asotiuanña manchachin chay tocoita ama hinai/cho niptinmi coracayta dios josepta carcon chicnicus/pa mana ymapas chaniyocta alcaldetaña cora/cata chorayta monan mana llacta monachcaptin / rona ymbidiacta mana alli causaynita yachaspa

[16] cay uata ofrinda socta fistamanta montanmi quim/sa chonca soctayoc uarco

[17] ñatac uarmaconaman tantata aypon sapa uar/mamanta rialtacama aypon sapa masaraipi bi/yoda soisocman quimsa patagon tantata con ran/ticoy nispa collquitaña copoc

[18] ñatac cosinirata chaupi tota asotin iscay pongouan / chotachispa canchis choncata hinaspa quimsa pon/chau uasinpi uiccan iscay pongouan |…| tantauan ma/na *maycay* ayllollanpas *yauconcho* |…| *piua*/noi somactam pampascayqui manaña yma brobicho/pascho oncocñam tocon

[19] ñatac pongota iscayta uallpa uacanancama yaco|.|/llannacta sayachin chiri pasaptin risfiyadon ua/ñon hina oncoctapas ticachiquicho pircachiqui/cho nispam pordonniuan uactan chai pordonnimpa / *al asar* sotin asotin|.|pam llacuaricoi sotin hoc a/sotin chocolatitac sotin chay tocoi abrabiyouanmi / ripocon

[20] ñatac hoc uallpa uacay sipasta uasicamayocta caya/chin pongouan chaquin cacocpac mana oyaptin qui/quinña pordoniyaspa posamon poñonanman cha*i*/manchacoiuanmi sipascona ripon manaña uasica/mayoc yaicoi niscapas o|.|yancho

/21v/

[21] ñatac fran(cis)co mataqueta tanta moyochicpac quiquillan ca/machicon manam yaya trabajollaymi niptin pacta / pichca choncata sotiquiman nispa manchachin asoti/uan tocoi trabajusnita saquispa rin oyuatapas ma/ñacuspa rin socta uarco tanta socta uarco coca hoc rial / chaniyocmanta iscay rialta mañan cocamanta chay / moyochic riscampi orcoconapi poñospa chiri pasan / chai risfriyado|.|uan uañon manatac trabajosnin/mantaca pagarancho midio rialtapas conanmi / canchis uar|.|co delantasca conanmi deuini chonca / soctayoc uarco ychapas mana chay tocoi trabajus cap/tinca mana uañonmancho |.| carca conan uangabilli/camantapas quimsa choncaracmi deuichcan maiman/tatac chay coita pagarasac uarmi sapaica anchacho / chay alquillascai ronaca hina cachon niuanca ua/*quincu* cosaipa trabajusniman yaicochon manam yma/llaypas capouancho

tis(tig)o don antris goamani alcalde ordinario, tis(tig)o fran(cis)co goamani rrigidor, tis(tig)o don diego maque, tis(tig)o don joan cauaya, tis(tig)o esteban cauaya, tis(tig)o alonso cauaya, tis(tig)o agustin cauaya, tis(tig)o pe(dr)o quispi, tis(tig)o joan quispi, tis(tig)o diego cauaya, tis(tig)o millchor goamani, tis(tig)o mateyo chavayo, tis(tig)o joan chavayo, tis(tig)o bernabiel machaca

En el pueblo del Nombre de Jesus de Chus/che en veinte y un dias del mes de octubre / de mil y seiscientos y sentena y nueue años /f22r/

Transliteración

[1] **Señor, cristiano** hinam **con juramento** hanaq pachata munaspa, uku pachata manchaspa, llapay llaqta **cura**ypa **agravia**wasqanta rurani.

[2] Kaymi ñawpaqta: **Todos** [**los**] **Santo**[**s**]pi **ofrenda**ta mañawan **fiesta**pi. Hina mana ñawpamanta mañawaqchu **cura**ykuna. **Santos misa**manta **ofrenda**ta kimsa **media**ta mañawan, runamantaqa sapamanta **real**takama, **viuda medio real**, saraqa **almud**kama. **Torillo**ta kimsata mañawan.

[3] Ñataq **Nuestra Señora** [**de la**] **Con**[**cep**]**ción fiesta** hamuptin **novena misa**ta mañawan, sapa **misa**manta iskay warkutakama. Ñawpa **cura**y **Don Miguel** kaptin huk **patacón**tam quq kani hinamanta. **Ofrenda: casado real medio, viuda medio real** kallpamanta mañawan. Mana kaqniyuq awa[q]paqña huqarin **azote**ta manchaspa. **Alferez**ta mañan huk **botija vino**, huk **ternero**ta, huk **carnero castilla, sandía** tawa chunka, qullqi tawa warku, huk **cuarto vaca** aycha, **carnero** huk **cuarto**taq, huk **cuarto tocino**, huk manka **manteca**, **candela** pichqa chunka, runtu [pachak], pusaq wallpa **casara**sqata.

[4] Ñataq **Uamanga**man kachakun rikuchikuykunata. Apachikun runata, uywata **aparejas**qata mana pagaraspa. Ñawpa **cura**y **don Miguel** qipiwan riqta suqta **real**tam **pagara**q, qillqawan riq tawa **real**, **caballo** iskay **real**, llama huk **real**, chay hinam **pagara**q.

[5] Ñataq **bautismo**ta mañawan chunka **real**ta. Ñawpa **cura**yqa tawa **real**manta **bautiza**q, **forastero**m **patacón** kaq.

[6] Ñataq warma wañuqmanta: huk killa kaqllatapas suqta mañan, tawa killayuqta chunka iskayniyuqta mañawan, qanchis watayuqta chunka pichqayuqta mañan. «Manam <manam> kapuwanchu» niptin **carcel**man watan. **Curay don Miguel**qa iskay warkullawanmi pampaq.

[7] Ñataq yuyaq wañuqmanta: **cruz baja**wan pampaspa iskay chunka iskayniyuqta mañan. «Manam kapuwanchu» niptin wawqintaña **carcel**man watan. Tukuy runamanta **presta**kuspaña **pagara**n hinaspa qullqiyuq **apura**ptin **ausente**ña lluqsin, tukuy kawsayninta saqispa. **Don Miguel cura**yqa chunka iskayniyuqllawanmi pampaq. Manam **testamento**ta **caso**nchu, paypa [munasqallanta].

[8] Ñataq **Maria** sutiyuqpa mana **testamento**nta yupaychaspa qanchis **media** sara iskay rakiyuq, pichqa warku qullqi, chunka **vaca** uñanwan willkanpaq saqikusqallanta «**trabajo**nwan kawsachun» nispa qichurqun, sara mikunallantapas, llapanta haspirqupun. Manam ima kawsanallanpas <kanchu> **pobre** warmaq kanchu. Chay tukuymanta huk **misa vigilia**llata ruran.

[9] Ñataq warmikuna mitaqtin [mañan] iskay **real candela**, huk **real** uchu, iskay **real manteca**, huk **pollito**, iskay quwi, chunka runtu, charki **medio**, **viernes** mitapi **quesillo medio**, **leche medio** sapa punchaw. **Azote**ta manchaspa imanwanpas rantin.

[10] Ñataq **Viernes Santo**pi **cruz adoración**pi **ofrenda**ta mañan **iglesia**man wichqaspa sapamanta **medio real**kama **fuerzado**manta. **Pascuas**pi **casado real medio, viuda medio real**.

[11] Ñataq **alcalde**manta rikuchikuyta ma[ña]n iskay **casara**sqa wallpa, huk **carnero castilla**. **Fiesta**kunapi iskay **casara**sqa wallpa huk **carnero castilla**.

[12] Ñataq **casara**kuqmanta chunka iskayniyuq pichqa **real**niyuqta mañan **forastero**manta hina. **Cura**y **don Miguel** tawa warkullawanmi **casara**chiq llaqtayuqtaqa. Hinaspa mañan iskay **casara**sqa wallpa, huk **carnero**, chu[n]ka runtu.

[13] Ñataq kay tukuy **agravio**wan qanchis runa **ausente** ripun, warmintapas saqirispa ripun.

[14] Ñataq **horno** yamtata mañan iskay winayta, mana **pagara**nchu. **Cura**y **don Miguel** sapa winaymanta huk **real** tantatam **pagara**q, **cerni**qmanpas **pagara**qtaqmi. Hinaspa **pongo** kimsa, huk **mula**kamayuq, chaywan tawa, huk **tributario ovejero**.

[15] Ñataq **soltera**kunaman huchucha<cha>qllamanpas qullqita aypun «**costal**ta away» nispa. Sapa **costal**paq iskay **real**llata qun. Mana yachaptin mamanña wasin ukupi awan. Watapi kimsa kuti millwata mana tarispa unachiptin **azote**wanña manchachin. Chay tukuyta «ama hinaychu» nitptinmi kurakay **don Josep**ta qarqun chiqnikuspa. Mana imapas chaniyuqta **alcalde**tañа kurakata churayta munan mana llaqta munachkaptin, runa envidiaqta, mana alli kawsayniyta yachaspa.

[16] Kay wata **ofrenda** suqta **fiesta**manta **monta**nmi kimsa chunka suqtayuq warku.

[17] Ñataq warmakunaman tantata aypun. Sapa warmaman<ta> **real**takama aypun sapa… . **Viuda** suysuqman kimsa **patacon** tantata qun «rantikuy» nispa. Qullqitaña qupuq.

[18] Ñataq **cocinera**ta chawpi tuta **azote**n iskay **pongo**wan chutachispa qanchis chunkata. Hinaspa kimsa punchaw wasinpi wichqan iskay **pongo**wan *tantawan* mana **mayqin** ayllullanpas yawkunchu… «sumaqtam pampasqayki» [nispa]. Manaña ima **provecho**paschu, unquqñam tukun.

[19] Ñataq **pongo**ta iskayta wallpa waqanankama yaqullannaqta sayachin. Chiri **pasa**ptin **resfriado** wañun. Hina unquqtapas «tikachiykichu pirqachiykichu» nispam **bordon**ninwan waqtan. Chay **bordon**ninmpa ***al azar*** sutin, **azote**npam llaqwarikuy sutin, huc **azote**n **chocolate**taq sutin. Chay tukuy **agravio**wanmi ripukun.

[20] Ñataq huk wallpa waqay sipasta wasikamayuqta qayachin **pongo**wan chakin qaquqpaq. Mana uyaptin kikinña ***bordon**iyaspa* pusamun puñunanman. Chay manchakuywanmi sipaskuna ripun, manaña «wasikamayuq yaykuy» nisqapas uyanchu.

[21] Ñataq **Francisco Mataque**ta tanta muyuchiqpaq kikillan kamachikun. «Manam yaya, **trabajo**llaymi» niptin «paqta pichqa chunkata **azote**ykiman» nispa manchachin **azote**wan. Tukuy **trabajos**ni[n]ta saqispa rin, uywatapas mañakuspa rin. Suqta warku tanta, suqta warku kuka, huk **real** chaniyuqmanta iskay **real**ta mañan kukamanta. Chay muyuchiq risqanpi urqukunapi puñuspa chiri **pasa**n, chay **resfriado**wan wañun. Manataq **trabajos**ninmantaqa **pagara**nchu **medio real**tapas. *Kunanmi* qanchis warku **adelanta**sqa, *kunanmi* **debe**n<i> chunka suqtayuq warku. Ichapas mana chay tukuy **trabajos** kaptin mana wañunmanchu karqa. Kunan **Uangabillica**mantapas kimsa chunkaraqmi **debe**chkan. «Maymantataq chay [tu]kuyta **pagara**saq?» *warmi sapa[n]qa nin. «Anchachu chay **alquila**sqay runaqa? Hina kachun» niwa[r]qa «wakinku qusaypa **trabajos**ninman yaykuchun, manam imallaypas kapuwanchu» [nispa].*

Traducción

[1] Señor, todo el pueblo como cristianos y con juramento, deseando el cielo y temiendo al infierno, hacemos [un registro] de los agravios que nos ha hecho nuestro cura.

[2] Primero: en la fiesta de Todos los Santos nos pide ofrendas, cosa que no pedían nuestros curas anteriores. Por la misa de los santos pide tres medias [fanegas *de maíz*], de cada [casado] un real, de cada viuda medio real y un almud de maíz. Tambien pide tres torillos.

[3] Cuando viene la fiesta de Nuestra Señora de la Concepción nos hace una novena de misas, cobrando dos pesos por misa. Cuando Don Miguel era cura pagabamos un patacón por eso. Pide a la fuerza las siguientes ofrendas: a los casados real y medio, a las viudas medio real. A los que no tienen les hace tejer, amenazándoles con el azote. A los alferezes les pide una botija de vino, un ternero, un carnero de castilla, cuarenta sandías, cuatro pesos, un cuarto de carne de vaca, un cuarto de carnero, un cuarto de tocino, una olla de manteca, cincuenta velas, cien huevos, y ocho gallinas ponedoras.

[4] Envía presentes a Huamanga y los hace llevar con gente y animales aparejados sin pagarles. Nuestro cura anterior Don Miguel les pagaba seis reales a los que iban con bulto, cuatro reales a los que llevaban cartas, dos reales por caballo, y un real por llama.

[5] Por los bautizos cobra diez reales. Nuestro cura anterior bautizaba por cuatro reales, y a las forasteros por un patacón[17].

[6] En cuanto a los niños que fallecen, cobra seis pesos por los de un mes de edad, doce pesos por los de cuatro meses, y quince pesos por los de siete años. Encarcela a los que dicen que no tienen el dinero. Nuestro cura don Miguel enterraba solo por dos pesos.

[7] En cuanto a los adultos que fallecen, cobra veintidos pesos enterrándolos con cruz baja[18]. Encarceló al hermano [de un muerto] porque dijo que no tenía el dinero. Le pagó

[17] Ocho reales.

[18] Es decir, por un funeral sencillo.

pidiendo prestado y cuando los prestadores le quisieron cobrar se ausentó, dejando todos sus cultivos. Nuestro cura Don Miguel enterraba por solo doce pesos. No hace caso de los testamentos, y hace lo que él quiere.

[8] Sin respetar su testamento, arrasó con todo lo que la mujer llamada María le había dejado a su nieto/a, incluyuendo siete medias [fanegas] de maíz con dos raquis[19], cinco pesos, diez vacas con sus terneros, y hasta el maíz que tenía para comer, diciéndole que viviera de su trabajo. El pobre niño [o la pobre niña] ya no tiene de que vivir. Por todo esto solo dijo una misa de vigilia.

[9] Cuando las mujeres le sirven por mita [le tienen que dar] dos reales de vela, un real de aji, dos reales de manteca, un pollo, dos cuyes, diez huevos, un medio de charqui, y los viernes un medio de quesillo y un medio de leche. Por temor al azote compran estas cosas con lo que tengan.

[10] En Viernes Santo en la adoración de la cruz pide la ofrenda cerrando la iglesia y exigiendo medio real por persona. En Domingo de Resurrección es real y medio por casado y medio real por viuda.

[11] A los alcaldes les pide de presentes dos gallinas ponedoras y un carnero de castilla. En los dias de fiesta [pide] dos gallinas ponedoras y un carnero de castilla.

[12] A los que se casan les cobra doce pesos y cinco reales, como si fueran forasteros. Nuestro cura Don Miguel casaba a los orginarios[20] por solo cuatro pesos. Tambien pide dos gallinas ponedoras, un carnero y diez huevos.

[13] Por todos estos agravios siete hombres se han ausentado, dejando a sus mujeres.

[14] Pide dos atados de leña para el horno [*por persona*] y no paga. Nuestro cura Don Miguel pagaba un real de pan por atado, y tambien pagaba a los que ciernen harina. Tambien pide tres pongos, un mulero, y un ovejero.

[15] Les da dinero a las solteras, incluso las mås pequeñas, para que tejan un costal [de lana]. Solo les da un real por costal. Cuando no saben tejer sus madres lo hacen en sus casas. Tres veces en el año se demoraron porque no había lana, y las asustó con el azote. Cuando nuestro curaca Don José le pidió que no hiciera eso lo expulsó con desprecio. Quiso poner de curaca a un alcalde que no vale nada, un envidioso de la gente, en contra de la voluntad del pueblo, sin conocer nuestra buena forma de vivir.

[16] Las ofrendas por las seis fiestas este año montan treintaiseis pesos.

[17] A los niños les hace comprar pan, un real cada uno… A las viudas que ciernen la harina les da tres patacones de pan para que lo vendan, y depues le dan la plata.

---

[19] Un *raqui* era una medida de maíz.

[20] *Llactayoc* en el original.

[18] A la cocinera le dio setenta azotes a la media noche, haciéndola desnudar con dos pongos. Depues la tuvo tres dias encerrada en su casa con dos pongos … sin dejar que la visitaran sus familiares y *amenazándola de muerte*. Ya no sirve de nada, se volvió enfermiza.

[19] A dos pongos los tuvo parados toda la noche sin camisa. [Uno de ellos] se resfrió y murió. Incluso cuando estaba enfermo lo golpeó con su bordón, preguntándole «¿acaso te hice hacer adobes y muros?». Este bordón se llama «*al azar*», su azote se llama «relámete» y su otro azote se llama «chocolate». Con todos estos agravios le gente se va.

[20] Una madrugada mandó a un pongo a traer a una joven, su ama de llaves[21], para que le frotara los pies. Cuando no obedeció él mismo la llevó a su cama *golpeándola con su bordón*. Con este miedo las jovenes se van, y no quieren servir de amas de llaves.

[21] Le ordenó a Francisco Mataque que sirviera de vendedor ambulante de pan[22]. Cuando se rehuzó por sus trabajos le amenazó con cincuenta azotes. Se fue dejando sus trabajos y pidiendo prestado los animales. [Le dio] seis pesos de pan y seis pesos de coca, cobrándole el doble de lo que valía la coca. En sus viajes tuvo que dormir en los cerros, se resfrió y murió de este resfriado. *No le pagó ni medio real por su trabajo. Ahora debe siete pesos que le adelantó [el cura], 16 pesos en total. Tal vez no habria muerto sin todos estos trabajos. Ahora debe treinta pesos por la mita de Huancavelica. Su viuda no sabe de dónde pagar estas deudas, y pide que los alquilados de la mita hagan el trabajo de su esposo por que no tiene nada*[23].

Petición 4, Tomanga, Escritor C

/23r/
a dies de setiembre 1678 años
capitolo

[1] Cay nuestra señora natividad tomanga llactapi llapay llacta runa/cona llapay macho paya uchui haton ruraconi diospa rreipa couas/can diospa ranti saserdote curaymanta mana llollata ni embostesta/cho curaypa onrranmanta caspacho rimani chican agrabiascanllata / mana roranayta rorachiuaptinmi cay papelta ruraconi señorr / josticiaman oyarichiconaypa

[2] caymi ñaupacta solteraman mana puchcay llamcay yachacman / iscay uatayocmampas costalta hoctacama rorachin maman ya/yan uacaspa roran

[3] ñatac mitac uarmimanta mañan mana rorananta candelata fuer/sauan callpamanta socta candelata tucui rrecaudota yma cacllan/tapas *callpanchan*

[4] ñatac curacay don jo(an) paucar guamanpa uarminta hoc soltera/pas mosanpas canman hina posachin chaupi tota coracay ylla/nancama chaypi manam yachanicho yma

[21] *Uasicamayoc*.

[22] *Tanta moyochic*, «que hace dar vueltas el pan».

[23] La segunda mitad de este ítem es de dificil interpretación.

billaquirya roras/canta tormentostaca cosayqui cay hina mansebados uillacuy chican/ta nispa chay achaquisuan posachin

[5] ñatac hoc machota mana ymapas hochayocta molayta uatanquim / nispa monascan chicata asotin yaca uañon uarmin llaquicuillauan / uañon

[6] ñatac hoc uarmata cusinirap torinta panimman recllata ymatam / caypi soyanqui nispa asotin mana rrasonmanta roran

[7] ñatac sacristanta uyuanman ricococ recllata ymatam uatican/qui nispa sopay uasiman ri nispa monascan chicata tratan

[8] ñatac hoc solteraconata uasinman tota tota posachin casadacunata/uampas rimapayaptin ayquicon yayan mamanman / uillacon ripocosacmi nispa maman yayanñatac quixa/con coracaman alcaldeman

[9] ñatac a dies de nuembrepi todos santosman hamospa mana ro/ranayta tucuita ñaupa coraimantapas mana roranayta / uaccha mana capocniyocmantauampas soltera uarmaman/ tauanpas ofrendata macayuan mañan collquita iscay realta/cama sarata iscay almudtacama garroteuan manchachis/pa de fuersado llaquichin uaccha ronaconata uacachin almod/ tapaspas paquin tacsam nispa

/23v/

[10] ñatac uañoccunamanta uacchamanta callpanchan ofrendata co/uay nispa

[11] ñatac mamanchicpa cofradianmanta apan hoc / media sarata yayamanta hoc midiatatac mana conayta / mayordomoconata mañan

[12] ñatac soltera|.|man con binota pochoylay nispa macayuan coll/quitaña mañan hinaspa buchuylotapas paquin mana chon/ca uarcomansi captin

[13] ñatac alferesta callpamanta mañan tucui rrecaudota fuer/sanchan botixa binota quartun aychata quarton tusinota quar/ton carnero aychata hoc ternerata hoc carnerota pich/ca casarasca uallpata cay tucuitam mana raranselpa camachis/canta señor obispo camachiscallampicho mañauan alferes/ta callpamanta choran garroteuan manchachispa fiadorninta/uan

[14] ñatac alcaldi don die(g)o paucar uamanta ma/can fruta ricuchicuininuancama cai chicallatacho couanqui nispa

[15] ñatac a 3 de febreropi coracayta macamon hoc casa/mentollamanta ama callpamanta ricuchicuita mañaycho / hoc uaccha ronamanta niptillan macan taua casarasca uall/ pata mañan iscay carnerota pachac rontota hoc manca man/ticata cay tucuimanta rrespondiptillanmi internin an/dri de lagos curayquim camachiuan nispa yauarninta sor/con macaspa mananam ñaupa antesesor coraymantapas / chay hinatacho uyuauac asiendaymi canqui ronaca nispam / ronanconata macho payata cuyac

[16] cay tucuita manam mana rrasonmantacho embostistacho llo/llatacho rimaconi chican cacllatam tucuini llacta macho paya / tributario diospa rreipa ronan rimaconi tucui runa chiquirispa / mananaña ymapipas rremidioyta ricocospa cay papelta ro/raconi señor probisor obispoman ricochiconaypac

[Don … paucar guaman (firma tachada)], Xpobal cauana alcalde, Jo(an) antoño coñas, Joseph parina, bartolomi *piscaya*, Jo(an) bernabel cauana, Jo(an) marcos ñauin tomay, felepi quispi, antoño chaupi, Jo(an) *mayuirua*, Jo(an) uillca cauana, fr(ancis)co cauana, Jo(an) coñas, Josep gomis, die(g)o fernandis, die(g)o uisa uaraca, die(g)o ñauin tomay, Bernardo pisarro

Transliteración

[1] Kay **Nuestra Señora [de la] Natividad [de] Tomanga** llaqtapi llapay llaqta runakuna llapay machu paya, huchuy hatun [capitulosta] rurakuni. **Dios**pa **rey**pa quwasqan **Dios**pa ranti[n] **sacerdote cura**ymanta mana llullata **ni embuste**tachu, **cura**ypa **honra**nmanta kaspachu rimani, chiqan **agrabia**sqanllata. Mana ruranayta rurachiwaptinmi kay **pape**lta rurakuni **señor justicia**man uyarichikunaypa[q]

[2] Kaymi ñawpaqta: **soltera**man mana puchkay llamkay yachaqman iskay watayuqmanpas **costal**ta huktakama rurachin. Maman yayan waqaspa ruran.

[3] Ñataq mita warmimanta mañan mana rurananta. **Candela**ta **fuerza**wan kallpamanta suqta **candela**ta tukuy **recaudo**ta, ima kaqllantapas kallpanchan.

[4] Ñataq kurakay **don Jo[an] Paucar Guaman**pa warminta huk **soltera**pas **mosa**npas kanman hina pusachin chawpi tuta kurakay illanankama. Chaypi manam yachanichu ima **bellaquería** rurasqanta, **tormentos**taqa. «Qusayki kay hina **amancebado**, willakuy chiqanta» nispa chay **achaques**wan pusachin.

[5] Ñataq huk machuta mana imapas huchayuqta «**mula**yta watankim» nispa munasqan chikata **azote**n. Yaqa wañun, warmin llakikuyllawan wañun.

[6] Ñataq huk warmata **cocinera**p turinta paninman riqllata «imatam kaypi suyanki» nispa **azote**n. Mana **razón**manta ruran.

[7] Ñataq **sacristan**ta uywanman rikukuq riqllata «imatam watiqanki» nispa «supay wasinman riy» nispa munasqan chikata t**rata**n.

[8] Ñataq huk **soltera**kunata wasinman tuta tuta pusachin **casada**kunatawanpas. Rimapayaptin ayqikun, yayan mamanman willakun «ripukusaqmi» nispa. Maman yayanñataq **queja**kun kurakaman, **alcalde**man.

[9] Ñataq **a dies de noviembre**pi **Todos [los] Santos**man hamuspa mana ruranayta tukuyta ñawpa **cura**ymantapas mana ruranayta [mañan]. Wakcha mana kapuqniyuqmantawanpas **soltera** warmamantawanpas **ofrenda**ta maqaywan mañan, qullqita iskay **real**takama,

sarata iskay **almud**takama, **garrote**wan manchachispa, **de fuerzad**o. Llakichin wakcha runakunata, waqachin, **almud**tapas<pas> pakin «taksam» nispa.

[10] Ñataq wañuqkunamanta wakchamanta kallpanchan «**ofrenda**ta quway» nispa.

[11] Ñataq mamanchipa **cofradia**nmanta apan huk **media** sarata, yayamanta huk **media**taq. Mana qunayta **mayordomo**kunata mañan.

[12] Ñataq **soltera**man qun **vino**ta ***pochoylay*** nispa. Maqaywan qullqitaña mañan hinaspa ***buchuylo***tapas pakin mana chunka warkumansi kaptin.

[13] Ñataq **alferez**ta kallpamanta mañan tukuy **recaudo**ta. **Fuerza**nchan **botija vino**ta, **cuarto** aychata, **cuarto tocino**ta, **cuarto carnero** aychata, huk **ternera**ta, huk **carnero**ta, pichqa **casara**sqa wallpata. Kay tukuytam mana **arancel**pa kamachisqanta **señor obispo** kamachisqallanpichu mañawan. **Alferez**ta kallpamanta churan **garrote**wan manchachispa **fiador**nintawan.

[14] Ñataq **alcalde Don Diego Paucar Guaman**ta maqan **fruta** rikuchikuyninwankama «kay chikallatachu quwanki» nispa.

[15] Ñataq **a 3 de febrero**pi kurakayta maqamun. «Huk **casamiento**llamanta ama kallpamanta rikuchikuyta mañaychu huk wakcha runamanta» niptillan maqan. Tawa **casara**sqa wallpata mañan, iskay **carnero**ta, pachak runtuta, huk manka **manteca**ta. Kay tukuymanta **respondep**tillanmi **inter**nin **Andres de Lagos** «**cura**ykim kamachiwan» nispa yawarninta surqun maqaspa. Mana ñawpa **antecesor cura**ymantapas chay hinatachu uywawaq «**hacienda**ymi kanki runaqa» nispam. Runakunata, machu payata kuyaq.

[16] Kay tukuyta manam mana **razón**mantachu **embuste**tachu llullatachu rimakuni. Chiqan kaqllatam tukuyniy llaqta, machu paya, **tributario**, **Dios**pa **Rey**pa runan rimakuni. Tukuy runa chiqirispa, manaña impapipas **remedio**yta rikukuspa, kay **papel**ta rurakuni **señor provisor obispo**man rikuchikunaypaq.

Traducción

[1] En este pueblo de Nuestra Señora de la Natividad de Tomanga todos nosotros los del pueblo, ancianos, pequeños y grandes hacemos [estos capítulos]. Hablamos sin mentiras ni embustes de los agravios verdaderos de nuestro sacerdote cura que nos dieron Dios y el Rey y que es el representante de Dios. Al obligarnos a hacer lo que no debemos, hacemos este papel para informar al señor justicia.

[2] Primero: a las solteras que no saben hilar ni tejer, hasta las de dos años de edad las hace trabajar un costal [de lana] cada una. Sus padres lo hacen llorando.

[3] A las mujeres que le sirven por mita les pide lo que no tienen que hacer. Les obliga a darle seis velas y todos las provisiones.

[4] Hizo traer a media noche, como se fuera una soltera o moza, a la mujer de nuestro curaca Don Juan Paucar Huaman mientras él estaba de viaje. No sabemos qué bellaquerías y tormentos le hizo ahi. La hizo traer con la excusa de interrogarla sobre el amancebamiento de su esposo.

[5] Azotó duramente a un anciano inocente, acusándolo de amarrar su mula. Casi murió, y su mujer se murió de la pena.

[6] Azotó a un niño, el hermano de la cocinera, que solo iba a ver a su hermana. Le preguntó «¿qué esperas aqui?» Lo hizo sin motivo.

[7] Insultó al sacristán cuando solo iba a ver a su ganado. Le dijo «qué estás espiando» y «vete al infierno».

[8] Hizo traer a unas mujeres solteras y también casadas a su casa muy de noche. Cuando les habló[24] huyeron a sus padres y les dijeron que se irían. Sus padres se quejaron con el curaca y con los alcaldes.

[9] El diez de noviembre vino para Todos los Santos y pidió cosas que con los curas anteriores no teniamos que hacer. Exigió a golpes ofrendas hasta de los pobres que no tienen nada y de las niñas solteras: dos reales y dos almudes de maíz cada uno. Apenó e hizo llorar a la pobre gente, y hasta quebró sus almudes por considerarlos pequeños.

[10] Obliga a los pobres que le den ofrendas por los muertos.

[11] Se llevó una media [fanega] de maíz de la cofradía de la virgen y otra media de la [cofradia del] señor, pidiéndoles a los mayordomos estas cosas que no debemos dar.

[12] A las solteras les da vino para que lo pongan en pochuelos. Les exige dinero a golpes y rompe los pochuelos si no están hechos para diez pesos de vino

[13] Obliga a los alferezes a que le den todos sus pedidos: una botija de vino, un cuarto de carne, un cuarto de tocino, un cuarto de carne de carnero, una ternera, un carnero y cinco gallinas ponedoras. Nada de esto está en el arancel o en lo que ha ordenado el señor obispo. Nombra a los alferezes y a sus fiadores a la fuerza, amenázandolos con su garrote.

[14] Golpeó al alcalde Don Diego Paucar Huaman con su presente de frutas porque le parecía poco.

[15] El 3 de febrero golpeó a nuestro curaca porque le dijo que no pidiera tantas ofrendas a gente pobre por un matrimonio. Pidió cuatro gallinas ponedoras, dos carneros, cien huevos y una olla de manteca. Cuando se quejó por todo esto su suplente Andrés de Lagos lo golpeó hasta sacarle sangre, diciendo que era por orden del cura. Los curas anteriores no nos trataban de esta forma, como si fueramos su propiedad. Ellos tenían compasión de la gente y los ancianos.

---

[24] *Rimapayaptin* – quizás «cuando trató de seducirlas».

[16] Nada de esto lo hemos dicho sin motivo, por embustes o mentiras. Todo es verdad dicha por todos nosotros del pueblo, ancianos, tributarios, gente de Dios y del Rey. Hacemos este papel para mostrar al señor provisor obispo porque toda la gente se está dispersando al no ver ningún remedio.

Petición 5, Tomanga, Escritor C

/24r/

[1] ñatac defunto uañocmanta misata mañan mana tistamentollapicho / uañocmanta misata roran callpamanta carselman uataspa de fuer/sanchan pordonuan asutiuan carseluan manchachispa roran / mana confesasca mana sacramentasca uañon iscay cuti cachasca ma/na hamoncho

[2] ñatac curacay don p(edr)o paucar guaman macho oncopti cayachi/ni confesionpac confesan pochocaptilla uañon mana pampaita / monancho alcota hina pampay uischuy pampaman niuan / collquitarac mañauan panpanaita monaspaca pachac uarco/ta couay nin manam chaypaccho dios rrei couan saserdoteta / allimpi rricouanan michiuanampacmi diospa rantin saser/dotica diospa monayninuan siudadpi canmi

[3] ñatac a 30 i de marsopi biernis santopi tucui runata plasaman / huñuchispa ña misa puchucaptinña tardiña taripan chaypi misa / uyarectauampas mana plasapi ricoriscanrayco manam misata / oyarincho nispa crus ofrendarayco macho paya pisi callpa oncoc/cona mana puedecconamanta caro llactamanta pichca topoman/tapi cactapas tucuita jontay niuan obixata hina quintan runata

[4] ñatac domingo pasquapi mana misata roraspa mana yayanchic/tapas tincochispa animalta hina mana diostapas ricsinman hina quin/tauan plasapi mancharicuiuan manaña misatapas oyarincho / pisi sonco runacona

[5] ñatac domingo misallapas canman hina chay ponchaullatac / dotrinaychic tucui xentecona nispa yglesiamanta carcon haua/man rresanancama misan callpamanta ña atipacospa yaycon / misa oyaric

[6] ñatac rramos domengopi iglesiamanta carcon rresaychic nis/pa hauaman rresanaycama misata roran mana curaypa misan/ta oyarinicho runa yaycosac niptinpas ymamanmi yauconqui / nispa sarcauan hoc misallataña oyarini uarmaymantapas ma/nam ricoccho cani pacapi misa roracta cay canchis curapi manam / cay chica llaquicuita couaccho tucui runam llaquisca quiparini chiqui/conca mana uaquinca dios rrei manam cay hina llaquichiuanampac/cho curayta couan diosninchicpa munayninuan cam yayairacmi / uaccha runap rremidiuy canqui dios rrei ymapacmi apuita couan uaccha / runata defendeuanayquipac cuyauanayquipacmi

Transliteración

[1] Ñataq **difunto** wañuqmanta **misa**ta mañan. Mana **testamento**llapichu wañuqmanta **misa**ta ruran kallpamanta, **carcel**man wataspa **de fuerza**nchan, **bordón**wan **azote**wan **carcel**wan manchachispa ruran. Mana **confesa**sqa mana **sacramenta**sqa wañun, iskay kuti kachasqa mana hamunchu.

[2] Ñataq kurakay **Don P[edr]o Paucar Guaman** machu unqupti[n] qayachini **confesion**paq. **Confesan**, puchukaptilla[n] wañun. Mana pampayta munanchu. «Alquta hina pampay, wischuy pampaman» niwan. Qullqitaraq mañawan «pampanayta munaspaqa pachak warkuta quway» nin. Manam chaypaqchu **Dios Rey** quwan **sacerdote**ta, allinpi rikuwanan michiwananpaqmi **Dios**pa rantin **sacerdote**qa. **Dios**pa munayninwan **ciudad**pi kanmi.

[3] Ñataq **a 30 y de marz**opi, **Viernes Santo**pi, tukuy runata **plaza**man huñuchispa ña **misa** puchukaptinña **tarde**ña taripan chaypi **misa** uyariqtawanpas mana **plaza**pi rikurisqanrayku «manam **misa**ta uyarinchu» nispa, **cruz ofrenda**rayku. Machu paya, pisi kallpa unquqkuna mana **puede**qkunamanta, karu llaqtamanta pichqa tupumanta pi kaqtapas «tukuyta **junta**y» niwan. **Obeja**ta hina **cuenta**n runata.

[4] Ñataq **Domingo Pascua**pi mana misata ruraspa mana yayanchiktapas tinkuchispa **animal**ta hina mana **Dios**tapas riqsinman hina **cuenta**wan **plaza**pi mancharikuywan. Manaña **misa**tapas uyarinchu pisi sunqu runakuna.

[5] Ñataq **domingo misa**llapas kanman hina chay punchawllataq «**doctrina**ychik tukuy **gente**kuna» nispa **iglesia**manta qarqun hawaman. **Reza**nankama **misa**n. Kallpamantaña atipakuspa yaykun **misa** uyariq.

[6] Ñataq **Ramos Domingo**pi **iglesi**amanta qarqun «**reza**ychik» nispa hawaman. **Reza**naykama **misa**ta ruran. Mana **cura**ypa misanta uyarinichu. Runa «yaykusaq» niptinpas «imamanmi yawkunki» nispa sarkawan. Huk **misa**llataña uyarini. Warmaymantapas manam rikuqchu kani pakapi misa ruraqta. Kay qanchis **cura**pi manam kay chika llakikuyta quwaqchu. Tukuy runam llakisqa qiparini, chikikunqa. <Mana wakinqa> **Dios Rey** manam kay hina llakichiwananpaqchu **cura**yta quwan. **Dios**ninchikpa munayninwan qam yayayraqmi wakcha runap **remedio**y kanki. **Dios Rey** imapaqmi apuyta quwan? Wakcha runata **defende**wanaykipaq, kuyawanaykipaqmi.

Traducción

[1] Dice misas para los difuntos que no están pedidas en sus testamentos y cobra a la fuerza, encarcelando y amenazando a sus deudos con su bordón y su azote. Mueren sin confesión y sin sacramentos, no viene aún cuando se le manda llamar dos veces.

[2] Cuando nuestro curaca Don Pedro Paucar Guaman estando anciano se enfermó lo llamamos para que lo confiese. Lo confesó e inmediatamente murió. No quiso enterrarlo,

y nos dijo «entiérrenlo como a un perro, bótenlo en la pampa». Nos pidió cien pesos para enterrarlo. No es para ésto que Dios y el Rey nos dan sacerdote; el sacerdote, representante de Dios, está para velar por nosotoros y cuidarnos. Si Dios quiere en la ciudad [de Huamanga] debe haber [buenos sacerdotes].

[3] El 30 de marzo, Viernes Santo, hizo reunir a todos en la plaza después de la misa para cobrarles la ofrenda de la cruz [*a los que habían estado ausentes de la misa*]; incluso a los que sí habían ido a misa porque no estaban en la plaza[25]. Nos ordenó que juntaramos a todos, ancianos, enfermos, inválidos, y hasta los que vivían en pueblos a mas de cinco leguas de distancia. Contó a la gente como a obejas.

[4] El Domingo de Resurrección contó a la gente en la plaza [para cobrarles la ofrenda] con amenazas sin haber dicho misa ni haberlos reunido con el Señor[26]. La gente atemorizada ni siquiera oyó misa.

[5] Ese mismo dia, como si fuera una misa de domingo cualquiera, ordenó que se enseñara el catecismo, expulsando a la gente fuera de la iglesia[27]. Dijo misa mientras rezaban. La gente entró a la fuerza a oir la misa.

[6] El Domingo de Ramos expulsó a la gente de la iglesia diciéndoles que rezaran. Mientras rezaban dijo misa. No escuchamos la misa de nuestro cura. Cuando la gente trató de entrar los detuvo, preguntándoles para qué querían entrar. Solo oimos una misa [durante la Pascua]. Desde nuestra infancia nunca habiamos visto un cura que decía misa a escondidas. Estos últimos siete curas no nos agraviaban tanto. Todos nos hemos quedado apenados y *tememos una desgracia* … Dios y el Rey no nos dan cura para que nos agravie de esta forma. Si Dios quiere, tú, nuestro señor, seras el remedio de nosotros los pobres. ¿Para qué Dios y el Rey nos han dado a ti, nuestro señor? Para que defiendas y te apiades de los pobres.

Petición 6, Tomanga, escritor A

/24v/

a 10 de julio

[1] ñatac hoc uaccha paya uañocmanta quichon uillcan/pa asindan cacta hoc tributariomanta hoc caballo ua/uantinta taua uacantauan chayta rresponden sa/crista manam paipa asindancho uillcampan niptillan / macan asotin sacristanta pachacta yaca uañon hoc tota / hoc ponchauninuan uichcan carselpi chacnascata sipo/man choran ñatac tota yaucomospa garrotiuan / uactan |…| manam ancha huchacho canca cay dotrina/ pi hoc ronata uañochispa llocsepti nin hinaspa chay / uillcanta chay defuntap ña|.|ñanta

[25] La lógica del procedimiento del cura no está del todo clara.

[26] Frase curiosa: *mana yayanchictapas tincuchispa*. Parece referirse a la eucaristía y/o comunión.

[27] La doctrina, o enseñanza del catecismo, se hacía en el atrio de la iglesia, que también servía de cementerio.

carselman uatan / canmi pacanqui hasindanta nispa mancanta botixanta / trapontapas mañan - ripocon chay tributario chay paya

[2] ñatac a *8* de setiembripi mamanchicpa alferista mañan / quimsa chonca sandillata pachac rontota pachac uira candilata / cay tucui rrecaudocona mana yachacoptin uischopon macay/uan garrotiuan manchachispa quichon midio manca mantica

[3] ñatac mitacmanta hoc uaccha uarmimanta mañan taua real / candela taua real manteca iscay real ocho midio charqui taua / coui hoc almod sara hoc almod papa hoc almo oca midio manca / lechi chonca ron hoc casarasca uallpa mana cay tocuy rre/caudon capti pobri uarmita macan garotiuancama as tacsa / captin uallpanta polletonta uischopon

[4] ñatac bautismomanta mañauan mana |…| ñaupaman|.|/tapas conayta manam tributariocho canquichic nispa pichca / real colqui hoc real bela

[5] ñatac iscay casamentomanta mañantac mana tribu/tariocho canqui nispa chonca quimsayoc uarcota collquita / hoc carnero iscay casarasca uallpa taua chonca ronto ofren/danta padrinomantauan apan hoc patagonta

[6] ñatac canchis uatayoc uchochac uarmamanuanpas con costal/ta auanampac hoctacama maman yayan garrrotiuan |…| / uactaspa supay apasonayquicama ruray nispa uasin/man uichcaspa auachin

[7] ñatac llama milluata mañan iscay rotota hollaman hoñuy/cospa patagon chaniyocta iscay realllapi apan binon / upyacmatapas *hinallatac a*|.|*pan* engañollauan

[8] ñatac asindayocconamanta hoc iscay *choncaclla/mantapa*s mañan milluata couay nispa mana collquimanta /25r/ ñocaca manacho molay saycon calsonni maucan herra/dorapa gastan ricochicouay nispa

[9] ñatac tantata partimon pichca uarcota ochochaclla mi/diop chaninmanta apan collquita

[10] ñatac otocaman cargachin chonca uarcota iscay caba/llo parixasca iscay runa plasa mitayoc tributario / pagaran ochochacllamantata iscay chonca uarcota/ña mañan manatac ronap trabajos|.|ninta pagaran/cho uyuanmantapas

[11] ñatac cocata aypon chonca varcota mana |…| / chaniyocmanta taua realpa chaninmanta patagonpi/cama chaymanta rrespondicoptin garrotiuancama / caticachauanco

[12] ñatac llanosman iscay coti cachacon iscay uyua pa/rexasca mollata iscay tributariota mana cay iscay coti/ricman mana ronap y molap trabajosnin pagarasca/cho

[13] ñatac solterillaconata tota tota mana rona ri/cui posachin uasinman chaypi pucllacon allcochacon / mana ari niptin caparispa ayquin chincacon chay uar/macona mitac casadada uar|.|mitapas chaupi tota po/sachin mitanman tompaspa

[14] ñatac quinsa tributariota pongota mañan

[15] ñatac solteraconata quipita apachin ñaupacllanta llacta/man chayachispa cosinapi poñuy nin chaupi tota posachin / uasinman chaymantam tori haco llapallanchic sacristam/ pa uasillampi samacoson nispa samacoctam llapayta posa/chiuan chaypi asotin ymapacmi posanqui nispa posac chon/cata asotin yaca uañon chay runa mana sangriyaptinca ua/ ñomami carca

[16] ñatac hoc mosota asotin chay chicatatac

[17] ñatac hocta catirisca patata ormasca chaquinta quiuicor/cosca plasa mitayocta chica onay oncon

[18] ñatac hoc rona uanon agustin sutiyoc *uaillauta* niscan / llactapi chaymantam mañan misanta hinaspa bacanta / caycochimon llamata obixanta baca|.|ta *secristascacata* sa/ quimon llamantauan obixasnin michipacuynintauan / caticomon socta chonca quimsayoc oña multiplicon quim / chonca quimsayocta canchis carnero yayancama llapan / montan pachac quimsayoc carnerollanuan hoñollampi

/25v/

[19] hoc misa |…| vixiliataca rorachicontac collquiuan iscon uarcota / apan collquita

[20] ñatac uañocconamanta mana misaspa coll/quita hoñoricospa apacon cofradia misaconamantauan

[21] ñatac fista ofrendata mañan alcalde rrexidorta pasqua / nauidad corpos montan quimsa chonca tauayoc tostonta / mana chayta enteraptin uischopon varayoccunaman / supay uasimantam couanqui nispa

[22] ñatac hoc pobri pa/yap bacanta caycochimospa uacachcaptin |…| collqui/ta uischuycospa uañochi mana chanimpi

[23] ñatac mamanchic birjenpa collquinta apan mayordo/momomanta pristauay nispalla socta chonca uarcota / agustin |…| quispi tomaymanta don antonio orepa / deuicoscanmanta camña cobraconqui nispa papelni/uan rinqui nispa quimsa chonca patagon quichuy pa/ quichon hinaspa hoc chosi taua uarco chaniyocta / apapon mana midiotapas cospa

[24] |…| cay chicata llaquichiscam vaccha runacona |…| / macho paya tucuini tributario oyarichicomui/qui juesni apuima chaquiquiman chayamoni mana / cay uaccha ronaconap mañascayta rrasonta ricos/pa mana josgauaptiquica hoc tistimonioyquita / mañaspa mana couaptiquipas señor gobernomanmi / apilacosac manañam cay curaiuanca amistadcho / cayman caypi quiparinan captinca ripocosacmi lla/pay runacona manam cay dotrinallacho llacta hocllam / dios rrei seruica chicallatam cay capitolota rorani / con joramento uañoc christiano hina mana llollatacho / mana embostistacho rimaconi

Jo(an) Marcos, Don Jo(an) Paucar Guaman, Die(g)o Ñauin Tomay, Christobal Cauana alcalde, Fr(ancis)co Cauana, Bernardo Pisarro R(egi)dor, Jo(an) Uillca Cocicanq(ui), Jo(an) Antoño Coñas, Jo(an) Bernabel Macho, Jo(an) Coñas

Transliteración

[1] Ñataq huk wakcha paya wañuqmanta qichun willkanpa **haciendan** kaqta, huk **tributario**manta huk **caballo** wawantinta, tawa **vacan**tawan. Chayta **responden** sacrista[n] «manam paypa **hacienda**chu, willkanpam» niptillan maqan, **azoten sacristan**ta pachakta, yaqa wañun. Huk tuta huk punchawninwan wichqan **carcel**pi chaqnasqata, **cepo**man churan. Ñataq tuta yawkumuspa **garrote**wan waqtan «manam ancha huchachu kanqa kay **doctrina**pi huk runata wañuchispa lluqsiptiy» nin. Hinaspa chay willkanta chay **difunta**p ñañanta **carcel**man watan «qanmi pakanki **hacienda**nta» nispa. Mankanta, **botija**nta, **trapo**ntapas mañan. Ripukun chay **tributario** chay paya.

[2] Ñataq **a 8 de septiembre**pi mamanchikpa **alferez**ta mañan kimsa chunka **sandía**ta, pachak runtuta, pachak wira **candela**ta. Kay tukuy **recaudo**kuna mana yachakuptin wischupun. Maqaywan **garrote**wan manchachispa qichun **medio** manka **manteca**.

[3] Ñataq mitaqmanta, huk wakcha warmimanta mañan tawa **real candela**, tawa **real manteca**, iskay **real** uchu, **medio** charki, tawa quwi, huk **almud** sara, huk **almud** papa, huk **almud** uqa, **medio** manka **leche**, chunka run[tu], huk **casara**sqa wallpa. Mana kay tukuy **recaudo** kaptin **pobre** warmita maqan **garrote**wankama. As taksa kaptin wallpanta **pollito**nta wischupun.

[4] Ñataq **bautismo**manta mañawan mana ñawpamantapas qunayta «manam **tributario**chu kanki» nispa, pichqa **real** qulqi, huk **real vela**.

[5] Ñataq iskay **casamiento**manta mañantaq «mana **tributario**chu kanki» nispa chunka kimsayuq warkuta qullqita, huk **carnero**, iskay **casara**sqa wallpa, tawa chunka runtu. **Ofrenda**nta **padrino**mantawan apan huk **patacón**ta.

[6] Ñataq qanchis watayuq huchuchaq warmamanwanpas qun **costal**ta awananpaq huktakama. Maman yayan **garrote**wan waqtaspa «supay apasunaykikama ruray» nispa wasinman wichqaspa awachin.

[7] Ñataq llama millwata mañan. Iskay rututa ***olla***man huñuykuspa **patacón** chaniyuqta iskay **reall**lapi apan. **Vino**n upyaqma[n]tapas hinallata apan **engaño**llawan.

[8] Ñataq **hacienda**yuqkunamanta, huk iskay chun[ka] kaqllamantapas, mañan millwata «quway» nispa, mana qullqimanta, «ñuqaqa manachu **mula**y saykun, **calzón**niy mawkan, **herradura**[n]<pa> **gasta**n? Rikuchikuway» nispa.

[9] Ñataq tantata **reparti**mun pichqa warkuta. Huchuchaqlla **medio**p chaninmanta apan qullqita.

[10] Ñataq **Otoca**man **carga**chin chunka warkuta. Iskay **caballo aparejas**qa, iskay runa **plaza** mitayuq **tributario pagara**n huchuchaqllamanta iskay chunka warkutaña <ña mañan>. Manataq runap **trabajos**ninta **pagara**nchu uywamantapas.

[11] Ñataq kukata aypun chunka warkuta, <mana chaniyuqmanta> tawa **real**pa chaninmanta **patacón**pikama. Chaymanta **respond**ekuptin **garrote**wankama qatiykachawanku.

[12] Ñataq **llanos**man iskay kuti kachakun iskay uywa **aparej**asqa **mula**ta iskay **tributario**ta. Mana kay iskay kuti kutiriqman <mana> runap **y mula**p **trabajos**nin **pagara**sqachu.

[13] Ñataq **solterilla**kunata tuta tuta pusachin, mana runa rikuy pusachin wasinman. Chaypi pukllakun, allquchakun mana «ari» niptin. Qaparispa ayqin, chinkakun chay warmakuna. Mitaq **casada<da>** warmitapas chawpi tuta pusachin, mitanman tumpaspa.

[14] Ñataq kimsa **tributario**ta **pongo**ta mañan.

[15] Ñataq **soltera**kunata qipita apachin. Ñawpaqllanta llaqtaman chayachispa «**cosina**pi puñuy» nin. Chawpi tuta pusachin wasinman. Chaymanta «'turi, haku llapallanchik, **sacristán**pa wasillampi samakusun' nispa samakuqtam llapayta pusachiwan» [runa nin]. Chaypi azoten «imapaqmi pusanki» nispa pusaq chunkata **azote**n. Yaqa wañun chay runa. Mana **sangre**yaptinqa wañu[n]ma[n]mi karqa.

[16] Ñataq huk mozota azoten chay chikatataq.

[17] Ñataq hukta qatirisqa, patata urmasqa, chakinta qiwikurqusqa, **plaza** mitayuqta. Chika unay unqun.

[18] Ñataq huk runa wa[ñ]un **Agustín** sutiyuq ***Uaillauta*** nisqan llaqtapi. Chaymantam mañan **misa**nta, hinaspa **vaca**nta qayquchimun. Llamata **obeja**nta **vaca**ta … saqimun. Llamantawan **obejas**nin michipakuynintawan qatikumun: suqta chunka kimsayuq, uña **multiplicon** kim[sa] chunka kimsayuqta, qanchis **carnero** yayankama. Llapan montan pachak kimsayuq carnerollanwan huñullanpi.

[19] Huk **misa de vigilia**taqa rurachikuntaq qullqiwan. Isqun warkutaq apan qullqita.

[20] Ñataq wañuqkunamanta mana **misa**spa qullqita huñurikuspa apakun, **cofradía misa**kunamantawan.

[21] Ñataq **fiesta ofrenda**ta mañan **alcalde regidor**ta **Pascua**, **Navidad**, **Corpus**. **Monta**n kimsa chunka tawayuq **toston**ta. Mana chayta **entera**ptin wischupun, **vara**yuqkunaman «supay wasimantam quwanki» nispa.

[22] Ñataq huk **pobre** payap **vaca**nta qayquchimuspa waqachkaptin qullqita wischuykuspa wañuchi[n] mana chaninpi [kaptin].

[23] Ñataq mamanchik **virgen**pa qullqinta apan **mayordomo**manta «**presta**way» nispalla, suqta chunka warkuta **Agustin Quispi Tomay**manta. «**Don Antonio Ore**pa **debe**kusqanmanta qamña **cobra**kunki» nispa «**papel**niywan rinki» nispa kimsa chunka **patacón** qichuypa qichun. Hinaspa huk chusi tawa warku chaniyuqta apapun mana **medio**tapas quspa.

[24] Kay chikata llakichisqam wakcha runakuna, machu paya tukuyniy **tributario** uyarichiykumuyki **juez**niy apuyman. Chakiykiman chayamuni. Mana kay wakcha runakunap mañasqayta **razon**ta rikuspa mana **juzga**waptiykiqa, huk **testimonio**ykita <mañaspa> mana quwaptiykipas, **señor gobierno**manmi **apela**kusaq. Manaña kay **cura**ywanqa **amistad**chu kayman. Kaypi qiparinan kaptinqa ripukusaqmi llapay runakuna. Manam kay **doctrina**llachu llaqta. Hukllam **Dios Rey servi**yqa. *Chiqallatam* kay **capitulota** rurani **con juramento** wañuq **cristiano** hina. Mana llullatachu, mana **embuste**tachu rimakuni.

Traducción

[1] A un tributario que era el nieto de una anciana pobre difunta le quitó un caballo con cría y cuatro vacas [por misas que dijo por la difunta]. Cuando el sacristán objetó que no eran la propiedad de la anciana sino de su nieto, le dio cien azotes y casi murió. Lo encarceló un dia y una noche y lo puso en el cepo. Entró de noche y le golpeó con un garrote, diciéndole que no sería gran cosa si mataba a alguién antes de salir de la doctrina. Después encarceló al nieto y la hermana de la difunta acusándolos de ocultar su propiedad. Hasta pidió sus ollas, botijas y trapos. Este tribuario y la anciana se han ausentado del pueblo.

[2] El 8 de septiembre le pidió treinta sandías, cien huevos y cien velas de cebo al alferez de Nuestra Señora. Cuando no pudo completar el pedido botó [lo que se le había dado]. Asustándolo con [la amanaza de] golpes y garrotazos le quitó media olla de manteca.

[3] En cuanto al servicio de la mita, a una mujer pobre que le servió por mita le pidió cuatro reales de velas, cuatro reales de manteca, dos reales de ají, medio [real] de charqui, cuatro cuyes, un almud de maíz, un almud de papa, un almud de oca, media olla de leche, diez huevos, y una gallina ponedora. Cuando la mujer pobre no pudo entregarle todos estos pedidos le dio una golpiza con el garrote. Por ser un poco pequeños botó los pollos [que le trajo].

[4] Por derechos de bautismo nos pide cinco reales de plata y un real de velas, cosa que nunca antes habiamos dado, alegando que no somos tributarios.

[5] Por dos casamientos nos pidió doce pesos de plata, un carnero, dos gallinas ponedoras, y cuarenta huevos, alegando que no somos tributarios. A los padrinos les cobró una ofrenda de un patacón.

[6] A los niños pequeños de siete años les da a cada uno un costal [de lana hilada] para tejer. Les obliga a tejer a sus padres, dándoles golpes de garrote y encerrándolos en sus casas, diciéndoles «háganlo hasta que se los lleve el diablo».

[7] Pide lana de llama. Reune dos medidas de lana en una olla y lo que vale un patacón se lo lleva en dos reales. Usa el mismo truco con los que beben su vino [*y le pagan con lana*].

[8] A los que tienen propiedad, aunque sean diez o veinte llamas, les pide lana gratis. Les dice: «¿acaso no se cansa mi mula, mi calzón no se envejece, y mis herraduras no se gastan? Regálenme».

[9] Hizo pagar cinco pesos por panes que solo valían medio real por ser muy pequeños.

[10] Hizo llevar diez pesos [de pan] a Otoca. Fueron dos hombres tributarios y sujetos a la mita de la plaza con dos caballos aparejados, y le tuvieron que pagar veinte pesos [por el pan]. No pagó el trabajo de los hombres ni el de los caballos.

[11] Vendió diez pesos de coca, cobrando un patacón por lo que valía cuatro reales. Cuando alguien se queja siempre nos persigue con el garrote.

[12] Dos veces ha mandado a la costa a dos tributarios con dos mulas aparejadas. No ha pagado el trabajo de los hombres ni de las mulas, que han ido y regresado dos veces.

[13] Muy de noche, cuando nadie lo observaba hizo traer a las solteritas a su casa. *Cuando no consintieron [en tener relaciones sexuales]* se burló de ellas y las humilló. Estas niñas huyeron gritando y desaparecieron. Tambien hace traer a media noche a las mujeres casadas que lo sirven de mita, con la excusa de que es para la mita.

[14] Pidió tres tributarios para servirle de pongos.

[15] A unas solteras les hizo llevar unos bultos [a Choquehuarcaya]. Les hizo llegar antes que él, ordernándoles que durmieran en [su] cocina. A la media noche las quizo hacer traer a su casa [pero dos tributarios que eran los hermanos de las solteras] consintieron en llevarlas a la casa del sacristán a descanzar. Por haberse llevado a las solteras les dio setenta azotes, casi matándolos. De no haberseles sangrado hubieran muerto[28].

[16] A un joven lo azotó de la misma forma.

[17] A un hombre que estaba sujeto a la mita de la plaza *lo llevó consigo en un viaje* y se torció el pie al caerse. Estuvo enfermo largo tiempo.

[18] Un hombre llamado Agustin murió en el pueblo llamado *Huaylauta*. Pidió pago por misas que hizo por él y accorraló sus vacas. *Dejó una parte de sus llamas, ovejas, y vacas*. Arreó sus llamas y también las ovejas ajenas que pastoreaba. Eran 63 animales adultos con 33 crias, y siete carneros sementales. En total fueron 103 animales incluyendo los carneros.

[19] Dijo una misa de vigilia por plata, cobrando nueve pesos.

[20] Cobró por misas de muertos que no dijo. Hizo lo mismo con misas de cofradías.

[21] Les pidió ofrendas a los alcaldes y regidores en Pascua, Navidad, y Corpus Christi, sumando 34 tostones en total. Al no completar la suma botó [*el dinero que le habían dado*], diciéndoles que le traigan el dinero aunque fuera del infierno.

---

[28] Información suplida de la petición 2/25 que parece referirse a este mismo incidente.

[22] Acorraló la vaca de una anciana pobre. Mientras esta lloraba botó el dinero [que le habia traido por la vaca] y mató a la vaca por no parecerle suficiente.

[23] Se llevó el dinero de nuestra madre la Virgen pidiéndole prestado al mayordomo Agustín Quispi Tomay sesenta pesos. Le dio un papel para que cobrara el dinero de una deuda que tenía Don Antonio Oré [con el cura]. *Asi le quitó a la Virgen* treinta patacones. También se llevó una frazada que valía cuatro pesos sin dar ni medio [real].

[24] Estas cosas le hacemos saber a nuestro juez y señor los pobres agraviados, ancianos y tributarios. Nos ponemos a tus pies. Si no das razón a lo que pedimos los pobres, si no das testimonio a nuestro favor, apelaremos al señor gobierno. Ya no puede haber amistad con nuestro cura. Si ha de quedarse aqui nos iremos todos[29]. *El pueblo no pertenece solamente a esta doctrina*. El servicio a Dios y al Rey es uno solo. Como cristianos mortales hacemos estos capítulos verdaderamente con juramento. Hablamos sin mentira y sin embustes.

Petición 7, Choque Huarcaya, Escritor D

/27r/
petision

[1] cay s(eño)r san elefonso choqueuarcaya llactapi llapay gente diospa y Reipa runan / cay capitulosta rurane Diospa cuascan curai llaquichiuascanta diospa tari/paininta manchaspa chican cai capitulosman choracuni con joramento|.|+/uan . chican cacta falsota rimasac diosni castigauanca Diospa rantin caspa / curai llaquichiuaptinñam . diospa cuuascan perladue apueman am/paracuyque . ñaupamanta curai diospa cuscan pichca cac . manam y/mamantapas llaquichiuaccho

[2] ñaupacta mañauan mitata uarmicunata . asotiuan bastonuan manchachispa po/bri uarmi con hoc punchau . escay rreal bela . escay rreal mantica . escay rre/al ocho . escay rreal cuui . hoc rreal pollo . hoc rreal ronto . escay almor papa / y escay almor sara

[3] ñatac mañauan pongo taua triuotario

[4] ñatac mañauan alfresta . taua / chonca y pichca chonca sandellata y hoc botixa bino . y cuarton tocino . y midio / manca mantica . pichca chonca bela y pachac ronto . y hoc ternero y cuar/ton baca aycha. carneros de castilla hoc entero causac . y cuartonuan . y uall/pa sucta casarasca . obligacionni fiesta punchallapim caranai . manam / segunda diapiuancho sinai micui pacha cunai obligacion cancho . mana / cacmanta de fuersam mañauan mana cunaita . alferescunamanta / tosino y uallpa aslla mana alli captin uischopon asutiuan manchachispa

[29] No queda claro si los suplicantes amenazan con irse de su pueblo o con agregar su pueblo a otra doctrina. La oración que sigue, cuyo significado no es del todo claro, parece apuntar a esta segunda opción.

[5] ñatac mañauan todo los santus misa quemsa cofradiamanta ñaupamanta / mana cunaita quimsa midia sarata . quemsa midiap chanin taua uarco tos/ton

[6] ñatac todo los santus ofrenda hoc rrealmi obligacion cunai / y hoc rrealuantac largan . escay rrealtacama sapa runata mañauan

[7] confecionta mañan gobernador don diego fernandes . sacramento santo olio/tauan . mana hamuncho

[8] ñatac difonto juan uachaca . mañan con/fecion sacramento santo oliota manatac hamuncho . sin confecion uanun escay / quemsa cachauan mana hamuita munancho

[9] ñatac difunto juan hampacho sin confecion uanun escay / quemsa cachauan mana hamuita munancho

[10] ñatac guamangamanta harenata chacnachimunampac . cauallota ma/ñauan sapa biaxipi . canchis posac parexascata mana midio rrealtapas / pagarancho . ñaupac curaicunaca oyuapac y runapac pagaracmi. tra/baxosninta . sapa beajepim canchis pusacta mañauan . parejascataca/ma . mana midio rreal chaniiucta

[11] ñatac cachan escay triuotariota / ecaman de fuersado bancabelicas rey obligacionman lestasca cacta gostollan/uan . mana hoc rrealtapas pagaraspa . cay pubri runa . chucchuuan pich/ca quilla honta ñacaren. rey obligacionninuan caspa

/27v/

[12] ñatac partimouan chonca uarco cucata mana ñaupamanta ruranaita

[13] ñatac partemuuan tantata pichca uarcota . escaytacamalla chonca uarcoman / cuentan

[14] ñatac otucaman hoc beaxita tantata . chunca patagunta cuen/tapun escaytacamalla escay chunca patagunpac gostollanuan cay escay runa/ta . de ualde mana pagaraspa . chay tanta apac escay cauallo mana trauaxosnin paga/rasca llapan

[15] ñatac cacamarca obraxepac escay runata mañauan / hoc quillapac mana trauaxosninta pagarancho

[16] ñatac hoc españulmanta hoc arroba algodunta mañaspa cay pubri runacu/nata puchcachin . mana colquenta pagaraspa

[17] ñatac pubri solteracunaman . costalta rrepartin . hoc uasipi haycam uarma / chai chicaman . hoc costaltacama . mana trabaxosninta pagaraspa . manam ñau/pamanta curaicuna . cay tucuyta rurachicuaccho

[18] ñatac helasata puchcachiuan taua chonca pichcaiuc librata sapa quillallampi cay / pubri runacunaman rrepartimon mana trauaxosninta pagaraspa

[19] ñatac todos los santus aguenaldota apan quemsa torillota

[20] ñatac nuestra señora anunçacionman runacuna deuocionninpi limosna cus/can serata . hoc librata ranticon mana copuncho

[21] ñatac cay uaccha pubri uarmicunap tanda rropa collquen . hoc tercio don ambro/ cion s(eño)r corregidor pasadup collque rreparte nescanta quemsa chonca posacniioc / patagonta mana copuncho . mañascapas iaca hoc bordonuan uañochiuan / testigos señor gobernadorpa cayllampi

[22] ñatac mana llacta llactaman . mana misa rurac hamuncho paia y / macho cac mana misa uiarisca chuschiman sapa domingo misaman recta asu/tiuan . hoc bordonuan llamcachin

[23] ñatac defunto entierromanta mañan dose pesosta . mana capa y corouan que/quen panpaspa . mana dubli cancho . huc furastirota hina y misanmanta / mañan. hoc pubri runata . quemsa taua choncata . mana testamentota iu/paichancho

[24] ñatac baptismo christianamanta mañauan / chonca realta

[25] ñatac casamientomanta . casaracuy munacta / uasinpi depusitan gostuncama hatallicon . manaña casarachinpascho . chay / pubri solterapas manchacuymanta . asutiptin y rotuptin chincaymanña chu/racon

[26] ñatac chuschi mitaman . cayachin pubri uarmicunata / mitayninpi . sapa uarmicuna . huc hanegatacama sernen y cachita . ran/tichin hoc rrealta y bela hoc rrealtac . y iamta escay uinay. hinaspa tanta/ta tiachin taua rrealtacama sapa uarmi

[27] ñatac cay escay pungota collquenta . tonpacon quemsa uarcota pagarachicon / mana cacmanta rolloman churaspa asutin

[28] ñatac diego cauanata asutin chuschipi misaman recta mana huchan/manta |…|

[29] ñatac geronimo uamane triuotariota / churarcane fescalta asutin mana huchanmanta pichca choncata . chay / manchacuyuan ripucon tucuy obligacionnin saquespa

[30] ñatac hoc pubri machumanta . quichon uillcanta de fuersado criadumpac / chay uarma manchacuymanta . chincan aguelonta saquespa

/28r/

[31] chaymanta . ñatac chay uarmap aguelonta . saruapi carselman hoc quella / ianmas punchauta churan . chay pubri aguelo ripucon . tucue churincu/nauan

[32] ñatac cay llactapi escay uarmi mita cocta . uauquen pancho galendo bastonian

casada uarmita . uicsaiucta pierden hoc almata-

[33] ñatac cay p(edr)o uamane defontota asotillauan uañochin . pincayninpicama / asutispa mana huchanmanta escon chonca asutiuanmi uañun . chay / mulidouan. hoc quellam camapi carca . tucuymi iachan llactamasicu/na

[34] ñatac casamiento munacta . mana casarachita mu/nancho depositan uasinpi . hinaspa asutin roton . chay manchacoyuan eca/piña casaracon mana coraioc hina obligacionniiuc eferibo runa. cay / casamintomanta rrespondescan hauarayco asutillauan uañochin

[35] ñatac cunan curacayta cay nigociopi churacuscan uaccha runancuna/pac rimascanrayco empidiopi guamanga carselpi cunancama ha/tallin presota . mana yma cargonpas cancho. Rey seruicio banca/belicas nipas curacay mana hamuptin rratañan

[36] ñatac cargota chorananrayco solteracunaman . quepencunata entre/gan . llactacunaman apachin . huc uallpa uañucmanta . y bela pa/quecmanta . dubladuta pagarachicon . cay tucuy manchacuyuan solteracu/na y uarmacuna y triuotariocunapas llapanña ripucon

[37] señor apoy perladuemi canque uaccha runaiquicuna cam iaiaymanmi / amparacumuyqui . Cay llactayquipi cari cac . y uarmi cac . uarma/cuna cacpas . tucuyñam ripon . obligacionninta saquespa . Cay curay ha/muscallanmanta . llactayquepas despueblascañam ricucon . mana cay/ta iaiay faborta cuuaptiquica . señor gobernopi ñam lecinciayque/uan ricorisac . chayraycom iaiayman . fe christiano cayniguan iaiay/ man. concor saiaspa . chaque maquellayquita muchaycuspa . presentacu/muyqui . chican joramentouan + dios iaiaypa castigosninta manchas/pa chican cacta - llapay cabeldo fermacone cay llacta entero / chican cacta

don diego fernandes gober(na)dor, alcalde ordi(nari)o d(on)juan chiclla cauana, p(edr) o uamane, don alonso chancar asto, juan tolidano, diego parina, crigorio chiclla cauana, diego cauana condori, pedro casane, alonso caguana

Transliteración

[1] Kay **señor San Ildefonso** [**de**] **Choque Uarcaya** llaqtapi llapay **gente Dios**pa **y Rey**pa runan kay **capitulos**ta rurani **Dios**pa quwasqan **cura**y llakichiwasqanta. **Dios**pa taripayninta manchaspa chiqan kay **capitulos**man churakuni **con juramento**wan. Chiqan kaqta **falso**ta rimasaq **Dios**niy **castiga**wanqa. **Dios**pa rantin kaspa **cura**y llakichiwaptinñam **Dios**pa quwasqan **perlado**y apuyman **ampara**kuyki. Ñawpamanta **cura**y **Dios**pa qusqan pichqa kaq manam imamantapas llakichiwaqchu.

[2] Ñawpaqta mañawan mitata warmikunata **azote**wan **baston**wan manchachispa. **Pobre** warmi qun huk punchaw: iskay **real vela**, iskay **real manteca**, iskay **real** uchu, iskay **real** quwi, huk **real pollo**, huk **real** runtu, iskay **almud papa y** iskay **almud** sara.

[3] Nataq mañawan **pongo** tawa **tributario**ta.

[4] Ñataq mañawan **alferez**ta: tawa chunka **y** pichqa chunka **sandía**ta **y** huk **botija vino y cuarto tocino y medio** manka **manteca**, pichqa chunka **vela y** pachak runtu **y** huk **ternero y cuarto vaca** aycha, **carneros de castilla** huk **entero** kawsaq **y cuarto**wan **y** wallpa suqta **casara**sqa. **Obligacion**niy **fiesta** punchawllapim qaranay manam **segunda dia**piwanchu **cena**y mikuy pacha qunay **obligación** kanchu. Mana kaqmanta **de fuerza**m mañawan

mana qunayta **alferez**kunamanta. **Tocino y** wallpa aslla mana alli kaptin wischupun **azote**wan manchachispa.

[5] Ñataq mañawan **Todos los Santos misa** kimsa **cofradía**manta ñawpamanta mana qunayta kimsa **media** sarata. Kimsa **media**p chanin tawa warku **tostón**.

[6] Ñataq **Todos los Santos ofrenda** huk **real**mi **obligación** qunay y huk **real**wantaq **larga**n. Iskay **real**takama sapa runa mañawan.

[7] **Confesion**ta mañan **gobernador Don Diego Fernandes sacramento santo olio**tawan. Mana hamunchu.

[8] Ñataq **difunto Juan Uachaca** mañan **confesión sacramento santo olio**ta, manataq hamunchu. **Sin confesión** wañun. Iskay kimsa kachawan mana hamuyta munanchu.

[9] Ñataq **difunto Juan Hampacho sin confesión** wa[ñ]un. Iskay kimsa kachawan mana hamuyta munanchu.

[10] Ñataq **Guamanga**manta harinata chaqnachimunanpaq **caballo**ta mañan, sapa **viaje**pi qanchis pusaq **aparej**asqata. Mana **medio real**tapas **pagara**nchu. Ñawpaq **cura**ykunaqa uywapaq **y** runapaq **pagara**qmi **trabajos**ninta. Sapa **viaje**pim qanchis pusaqta mañawan **aparej**asqatakama mana **medio real** chaniyuqta.

[11] Ñataq kachan iskay **tributario**ta **Eca**man **de fuerzado Bancabelicas rey obligación**man **lista**sqa kaqta **gusto**llanwan mana huk **real**tapas **pagara**spa. Kay **pobre** runa chukchuwan pichqa killa hunta ñakarin **rey obligación**ninwan kaspa.

[12] Ñataq **reparti**muwan chunka warku kukata mana ñawpamanta ruranayta.

[13] Ñataq **reparti**muwan tantata, pichqa warkuta. Iskaytakamalla chunka warkuman **cuenta**n.

[14] Ñataq **Otuca**man huk **viaj**e<ta>: tantata chunka **patacón**ta **cuenta**pun iskaytakamalla iskay chunka **patacón**paq. **Gusto**llanwan kay iskay runata **de balde** mana **pagara**s[q]a, chay tanta apaq iskay **caballo** mana **trabajos**nin **pagara**sqa llapan.

[15] Ñataq **Cacamarca obraje**paq iskay runata mañawan huk killapaq. Mana **trabajos**ninta **pagara**nchu.

[16] Ñataq huk **español**manta huk **arroba algodón**ta mañaspa kay **pobre** runakunata puchkachin mana qulqinta **pagara**spa.

[17] Ñataq **pobre solter**akunaman **costal**ta **reparti**n, huk wasipi haykam warma chay chikaman huk **costal**takama, mana **trabajos**ninta **pagara**spa. Manam ñawpamanta **cura**ykuna kay tukuyta rurachiwaqchu.

[18] Ñataq **hilaza**ta puchkachiwan tawa chunka pichqayuq **libra**ta sapa killallanpi. Kay **pobre** runakunaman **reparti**mun mana **trabajos**ninta **pagara**spa.

[19] Ñataq **Todos los Santos aguinaldo**ta apan kimsa **torillo**ta.

[20] Ñataq **Nuestra Señora** [**de la**] **Anunciación**man runakuna **devocion**ninpi **limosna** qusqan **cera**ta huk **libra**ta rantikun, mana qupunchu.

[21] Ñataq kay wakcha **pobre** warmikunap tanta, **ropa,** qullqin huk **tercio Don Ambrosio señor corregidor pasado**p qullqi **reparte** nisqanta chunka pusaqniyuq **patacón**ta mana qupunchu. Mañasqapas yaqa huk **bordón**wan wañuchiwan **testigos señor gobernador**pa qayllanpi.

[22] Ñataq mana llaqta llaqtaman mana misa ruraq hamunchu, paya **y** machu kaq mana misa uyarisqa. **Chuschi**man sapa **domingo misa**man riqta **azote**wan huk **bordón**wan llamkachin.

[23] Ñataq **difunto entierro**manta mañan **doce pesos**ta mana **capa y coro**wan kikin pampaspa, mana **redoble** kanchu, huk **forastero**ta hina. **Y** misanmanta mañan huk **pobre** runata kimsa tawa chunkata, mana **testamento**ta yupaychanchu.

[24] Ñataq **bautismo cristiano**manta mañawan chunka **real**ta.

[25] Ñataq **casamiento**manta: **casara**kuy munaqta wasinpi **deposita**n **gusto**nkama hatallikun, manaña **casara**chinpaschu. Chay **pobre soltera**pas manchakuymanta **azote**ptin **y** rutuptin chinkaymanña churakun.

[26] Ñataq **Chuschi** mitaman qayachin **pobre** warmikunata mitayninpi. Sapa warmikuna huk **fanega**takama **cernin y** kachita rantichin huk **real**ta **y bela** huk **real**taq **y** yamta iskay winay. Hinaspa tantata tiyachin tawa **real**takama sapa warmi.

[27] Ñataq kay iskay **pongo**ta qullqinta tunpakun, kimsa warkuta **pagara**chikun. Mana kaqmanta **rollo**man churaspa **azote**n.

[28] Ñataq **Diego Cauana**ta **azote**n **Chuschi**pi **misa**man riqta mana huchanmanta.

[29] Ñataq **Geronimo Uamane tributario**ta churarqani **fiscal**ta. **Azote**n mana huchanmanta pichqa chunkata. Chay manchakuywan ripukun tukuy **obligación**nin saqispa.

[30] Ñataq huk **pobre** machumanta qichun willkanta **de fuerzado criado**npaq. Chay warma manchakuymanta chinkan **abuelo**nta saqispa.

[31] Chaymanta ñataq chay warmap **abuelo**nta **Saruapi carcel**man huk killa … punchawta churan. Chay **pobre abuelo** ripukun tukuy churinkunawan.

[32] Ñataq kay llaqtapi iskay warmi mita quqta wawqin **Pancho Galendo baston**yan **casada** warmita wiksayuqta, **pierden** huk **alma**ta.

[33] Ñataq kay **Pedro Uamane difunto**ta **azote**llawan wañuchin pinqayninpikama **azote**spa mana huchanmanta, isqun chunka **azote**wanmi wañun. Chay **molido**wan huk killam **cama**pi karqa. Tukuymi yachan llaqtamasikuna.

[34] Ñataq **casamiento** munaqta mana **casara**chiyta munanchu **deposita**n wasinpi hinaspa **azote**n, rutun. Chay manchakuywan **Ec**apiña **casara**cun mana **cura**yuq hina **obligacion**niyuq … runa. Kay **casamiento**manta **respondes**qan hawarayku **azote**llawan wañuchin.

[35] Ñataq kunan kurakayta kay **negocio**pi churakusqan wakcha runakunapaq rimasqanrayku **empidio**pi **Guamanga carcel**pi kunankama hatallin **preso**ta, mana ima **cargo**npas kanchu. **Rey servicio Bancabelica**s nipas kurakay mana hamuptin *ratañan*.

[36] Ñataq **cargo**ta churananrayku **soltera**kunaman qipinkunata **entrega**n llaqtakunaman apachin. Huk wallpa wañuqmanta **y vela** pakiqmanta **doblado**ta **pagara**chikun. Kay tukuy manchakuywan **soltera**kuna **y** warmakuna **y tributario**kunapas llapaña ripukun.

[37] **Señor,** apuy **prelado**ymi kanki. Wakcha runaykikuna qam yayaymanmi **ampara**kumuyki. Kay llaqtaykipi qari kaq **y** warmi kaq warmakuna kaqpas tukuyñam ripun **obligación**ninta saqispa. Kay **cura**p hamusqallanmanta llaqtaykipas **despobla**sqañam rikukun. Mana kayta yayay **favor**ta quwaptiykiqa **señor gobierno**piñam **licencia**ykiwan rikurisaq. Chayraykum yayayman **fe christiano** kayniywan yayayman qunqur sayaspa chaki makillaykita muchaykuspa **presenta**kumuyki. Chiqan **juramento**wan **Dios** yayaypa **castigos**ninta manchaspa chiqan kaqta llapay **cabildo firma**kuni kay llaqta **entero** chiqan kaqta.

Traducción

[1] En este pueblo de San Ildefonso de Choque Huarcaya todos nosotros, gente de Dios y del Rey, hacemos estos capítulos sobre los agravios que nos ha hecho el cura que Dios nos dio. Con juramento y temor del juicio de Dios hacemos estos capítulos verdaderos. Que Dios nos catigue si no decimos la verdad. Pedimos el amparo de nuestro señor prelado que nos ha dado Dios ya que nuestro cura, el representante de Dios, nos está agraviando. Los cinco curas anteriores que nos ha dado Dios no nos agraviaban en nada.

[2] Primero pide mujeres que lo sirvan por mita, amenzando con su azote y su bastón. Estas pobres mujeres le dan cada dia: dos reales de velas, dos reales de manteca, dos reales de aji, dos reales de cuy, un real de pollo, un real de huevos, dos almudes de papa y dos almudes de maíz.

[3] Nos pidió cuatro tributarios [para que le sirvan de] pongos.

[4] A los alferezes nos pide: cuarenta o cincuenta sandías, una botija de vino, un cuarto de tocino, media olla de manteca, cincuenta velas, cien huevos, un ternero y un cuarto de carne de vaca, un carnero de castilla vivo y un cuarto de carne de carnero, y seis gallinas ponedoras. Nuestra obligación es alimentarlo solamente el mismo dia de la fiesta, el segundo dia no hay obligació de darle cena. A los alferezes nos obliga a darle lo que no tenemos y no debemos darle. Si el tocino y los pollos son malos o pocos los bota y amenaza a los alferezes con su azote.

[5] Para la misa de Todos los Santos pide que las tres cofradías le den tres medias [fanegas] de maíz, cosa que antes no dabamos. El valor de las tres medias es cuatro pesos y un tostón.

[6] Nuestra obligación es dar una ofrenda de un real para Todos los Santos. El la ha aumentado en un real y ahora nos pide a cada persona dos reales.

[7] El gobernador Don Diego Fernandez pidió confesion y extrema unción. No vino.

[8] El difunto Juan Huachaca pidió confesión y extrema unción y tampoco vino. Murió sin confesarse. Aunque se le mandó traer dos o tres veces no quiso venir.

[9] El difunto Juan Hampachu murió sin confesarse. Aunque se le mandó traer dos o tres veces no quiso venir.

[10] Pide caballos para traer harina de Huamanga. Para cada viaje pide siete u ocho caballos aparejados y no paga ni medio real. Nuestros curas anteriores pagaban por el trabajo de los animales y las personas. Para cada viaje nos pide siete u ocho caballos aparejados que [para él] no valen ni medio real.

[11] Obligó a dos tributarios que estaban listados para la obligación del Rey en Huancavelica[30] a ir a Ica solo por darle el gusto, sin pagarles ni medio real. Estos pobres hombres estuvieron enfermos de malaria cinco meses enteros, estando con la obligación del Rey.

[12] Nos hizo comprar diez pesos de coca, cosa que antes no teniamos que hacer.

[13] Nos hizo comprar cinco pesos de pan. Nos cobró diez pesos, el doble de lo que valía el pan.

[14] [Hizo comprar pan para llevar] a Otoca. El pan valía diez patacones y nos cobró el doble, veinte patacones. Dos personas fueron solo por darle el gusto, no pagó por su trabajo ni por el de los dos caballos.

[15] Nos pidió dos personas para trabajar un mes en el obraje de Cacamarca. No pagó por su trabajo.

[16] Obtuvo una arroba de algodón de un español y obligó a esta pobre gente a hilar el algodón sin pagarles.

[17] Reparte costales [*de lana*] a las pobres solteras, un costal para cada una, sin pagarles por su trabajo. Nuestros curas anteriores no nos obligaban a hacer todo esto.

[18] Nos hace hilar 45 libras [*de lana*] cada mes. Les reparte a estas pobres personas sin pagarles su trabajo.

[19] Se llevó tres torillos como ofrenda para Todos los Santos.

---

[30] Es decir, la mita de Huancavelica.

[20] Vendió una libra de cera que fue dada por devoción por la gente a [la cofradía de] Nuestra Señora de la Anunciación. No restituyó [el dinero].

[21] *No pagó 18 patacones que obtuvo repartiendo pan y ropa para Don Ambrosio, el corregidor pasado.* Cuando se le preguntó sobre este asunto casi mató [a uno de nosotros] con su bordón ante testigos y el señor gobernador.

[22] No viene de pueblo en pueblo a decir misa y los ancianos no han oido misa. A los que van a Chuschi cada domingo a oir misa los obliga a trabajar con azote y bordón.

[23] Cobra doce pesos por los entierros como si se tratara de forasteros, a pesar de que no los hace él mismo con capa de coro y redoble de campana. Por las misas de estos pobres pide treinta o cuarenta pesos y no respeta sus testamentos.

[24] Por los bautizos nos pide diez reales.

[25] Encerró en su casa a una pareja que se querían casar y no los casó. La pobre soltera se ausentó despues de que la azotó y trasquiló.

[26] Hace ir a las mujeres pobres a Chuschi para que lo sirvan de mita. Cada mujer tiene que cernir una fanega [de harina] y comprar un real de sal, un real de velas, y dos atados de leña. Tambien les hace vender cuatro reales de pan a cada mujer.

[27] A dos pongos [*los acusó de robarle dinero*] y les hizo pagar tres pesos. Los azotó en el rollo por ningun motivo.

[28] A Diego Cahuana lo azotó en Chuschi cuando iba a misa sin ser culpable de nada.

[29] Al tributario Gregorio Huamani lo pusimos de fiscal y le dio cincuenta azotes sin ser culpable. Por este susto se fue, abandonando todas sus obligaciones.

[30] A un pobre anciano le quitó su nieto para que fuera su sirviente. Este niño se ausentó del susto, dejando a su abuelo.

[31] Al abuelo de este niño lo encarceló en Sarhua *por mas de un mes*. Este pobre abuelo se fue con todos sus hijos.

[32] En este pueblo[31] el hermano del cura, Pancho Galindo, golpeó con su bastón a dos mujeres que estaban haciendo la mita. [Una de ellas], casada, estaba embarazada y perdió su hijo.

[33] Mató a Pedro Huamani azotándolo en sus genitales sin ser culpable. Murió de noventa azotes. [Primero] estuvo un mes en cama. Todos los del pueblo saben esto.

[34] A una pareja que se quería casar los encerró en su casa y no los casó. Los azotó y trasquiló. Con este susto se casaron en Ica como si no tuvieran cura . . . . *El antes mencionado que mató a azotes fue porque protestó por este asunto*.

[31] No queda claro si se trata de Chuschi o de Choque Huarcaya.

[35] Hizo encarcelar en Huamanga a nuestro curaca porque quiso intervenir en este asunto a favor de la pobre gente. Hasta ahora lo tiene ahi sin cargo. *No ha podido cumplir con el servicio del rey en Huancavelica*.

[36] A las solteras les hace cargar sus bultos a distintos pueblos. Les cobra el doble de lo que valen cuando se muere un pollo o se rompe una vela. Con este susto las solteras, los niños y los tributarios se han ido todos.

[37] Tu eres nuestro señor y prelado. Nosotros los pobres pedimos el amparo de nuestro padre. Hombres, mujeres, y niños se han ido todos de este tu pueblo, abandonando sus obligaciones. Tu pueblo esta despoblado desde la llegada de este cura. Padre nuestro, si no nos das tu favor iremos al señor gobierno con tu licencia. Por esto nos presentamos ante nuestro padre, arrodillándonos y besando tus pies y manos. Todos nosotros, el cabildo y el pueblo entero, firmamos estos capítulos con juramento y temor del castigo de Dios.

Petición 8, Choque Huarcaya, escritor D

/28r/[32]

[1] caymi ñatac alonso cauana fescalta chuschipi . corpuspi asutin escay chon/cata mana huchanmanta

[2] ñatac cay llactaiquipi . curaca caynita hoc basoroman hina chorauan / manam caypi caueldo y *hoc* curacapas y calauasapas cancho nispa / riman . ñaupa arancelca hoccha . cunanca gostuetam ruranqui/chic . nispa nin . manaña christianopaccho hatalliuanco

/28v/

[3] ñatac mulata michichin escay choncata . mana sapa punchau y micunai/ta cuuaspa . y uasinpica . hoc triuotariotac mulata cuedan . chayuan / escay mulacamaiuc

[4] ñatac . pascua nauidad ofrendata mañauan . canchis uarco tostonta call/pamanta

[5] ñatac llacta fistay san elefonsomanta ofren/data mañauan - canchis uarco tostontac

[6] ñatac biernes santopi ofrendachiuan de fuersado . ygleciaman uih/caspa . tucuy runata . mana cunaita . uarmatapas y paia macho/tapas . puncota llauispa sacristiatacamana llucsinpas

[7] ñatac pascuas rresureccionpi ofrendachiuan . canchis uarco tostontac

[8] ñatac nuestra señora anunçacionpi . ofrendachiuan . canchis uarco tos/tonta de fuersado

[9] ñatac señor santisima trinidadpi ofren/dachiuan canchis uarco tostontatac

[32] Esta petición continúa en la misma página donde termina la anterior.

[10] ñatac corpores chris/tipi ofrendachiuan . canchis uarco tostontatac mana cofradia / caccunatapas tucuytaña cobrauan de fuersado . sapa fiestapi ua/quin paia y macho . y uarma caccunapas . mana misanta oiaris/pa ofrendata pagaran

[11] alcaldecunataña callpamanta / mana capucniiucmantapas uacachcacmanta cobray nin

[12] ñatac galeano mistiso cay chuquiuarcaya llactaman hamuspa cam/panata dublin uañucpac hina . proxollay cam canqui nispa . ma/nam hoc llactamanta hamuspa sacristancho carca toreman / uicharespa dublinanpac . ycha yma iuiayuanpas chayta ruran / yma concinciauansi chay tucuyman churacon . chaypacmi justiciay|.|/qui uaccha runayquicunapac . cayta iaiay rrasonta ricuy runayquicu/napac

don die(g)o fernandes g(oberna)dor, grigorio chicllacauana, j(uan) chicllacauana al(cal)de, diego cauana, p(edro) uamani, p(edro) casani

En el Pueblo del nombre de Jesus / de chusche . en veinte y vn dias . del mes / de octubre de mil y seiscientos y setenta / y nueve . años ante el Bachiller Don /

Transliteración

[1] Kaymi ñataq **Alonso Cauana fiscal**ta **Chuschi**pi **Corpus**pi **azote**n iskay chunkata mana huchanmanta.

[2] Ñataq kay llaqtaykipi kuraka kayniyta huk **basura**man hina churawan «manam kaypi **cabildo y** huk kurakapas **y** ***calabaza***pas kanchu» nispa riman. «Ñawpa **arancel**qa hukcha, kunanqa **gusto**ytam rurankichik» nispa nin. Manaña **cristiano**paqchu hatalliwanku.

[3] Ñataq **mula**ta michichin iskay chunkata mana sapa punchaw <**y**> mikunayta quwaspa **y** wasinpiqa huk **tributario**taq **mula**ta **cuida**n. Chaywan iskay **mula**kamayuq.

[4] Ñataq **Pascua Navidad ofrenda**ta mañawan qanchis warku **tostón**ta kallpamanta.

[5] Ñataq llaqta **fiesta**y **San Ildefonso**manta **ofrenda**ta mañawan qanchis warku **tostón**tac.

[6] Ñataq **Viernes Santo**pi **ofrenda**chiwan **de fuerzado iglesia**man wi[c]hqaspa tukuy runata, mana qunayta, warmatapas **y** paya machutapas. Punkuta **llave**spa **Sacristía**takama[ñ] a lluqsinpas.

[7] Ñataq **Pascua de Resurrección**pi **ofrenda**chiwan qanchis warku **tostón**taq.

[8] Ñataq **Nuestra Señora de la Anunciación**pi **ofrenda**chiwan qanchis warku **tostón**ta **de fuerzado**.

[9] Ñataq **Señor Santisima Trinidad**pi **ofrenda**chiwan qanchis warku **tostón**tataq.

[10] Ñataq **Corpus Christi**pi **ofrenda**chiwan qanchis warku **tostón**tataq. Mana **cofradia** kaqkunatapas tukuytaña **cobran de fuerzado** sapa **fiesta**pi. Wakin paya **y** machu **y** warma kaqkunapas mana misanta uyarispa **ofrenda**ta **pagara**n.

[11] **Alcalde**kunatañ**a** «kallpamanta mana kapuqniyuqmantapas waqachkaqmanta **cobra**y» nin.

[12] Ñataq **Galeano mestizo** kay **Chuqui Uarcaya** llaqtaman hamuspa **campana**ta **redobl**en wañuqpaq hina «… qam kanki» nispa. Manam huk llaqtamanta hamuspa **sacristán**chu karqa **torre**man wicharispa **redobl**enanpaq. Icha ima yuyaywanpas chayta ruran. Ima **conciencia**wansi chay tukuyman churakun. Chaypaqmi **justicia**yki wakcha runaykipaq. Kayta yayay **razón**ta rikuy runaykipaq.

Traducción

[1] Le dio veinte azotes al fiscal Alonso Cahuana en Chuschi durante la fiesta de Corpus Christi sin que tuviera culpa.

[2] En este tu pueblo despreció nuestra condición de kuraka[33], diciendo «aqui no hay cabildo, ni otro kuraka, ni calabaza». Tambien dijo que el arancel antiguo debió ser otro, y que debiamos hacer su voluntad. Ya ni nos considera cristianos.

[3] Hace pastar veinte mulas todos los dias sin dar el alimento al cuidador. En su casa otro tributario cuida sus mulas. Con esto son dos cuidadores de mulas.

[4] En Navidad nos obligó a darle siete pesos y un tostón de ofrenda.

[5] En nuestra fiesta del pueblo, San Ildefonso, nos pidió siete pesos y un tostón de ofrenda.

[6] En Viernes Santo nos obligó a ofrendar encerrando a toda la gente en la iglesia, niños y ancianos. Puso llave a la puerta y salió por la sacristía.

[7] En Pascua de Resurrección nos hizo ofrendar siete pesos y un tostón.

[8] En la fiesta de Nuestra Señora de la Anunciación nos obligó a ofrendar siete pesos y un tostón.

[9] En la fiesta de la Santísima Trinidad nos hizo ofrendar siete pesos y un tostón.

[10] En la fiesta de Corpus Christi nos hizo ofrendar siete pesos y un tostón. Cobra a la fuerza por todas las fiestas, incluso las que no son de cofradía. Algunos ancianos y niños pagan ofrendas sin haber oido la misa.

[11] Les dice a los alcaldes que cobren a la fuerza aun a los que no tienen nada y a los que lloran.

[12] El mestizo Galeano tocó la campana como para anunciar una muerte cuando vino a Chuqui Uarcaya. Dijo que …. . Él no era sacristan como para subir a la torre y tocar la campana en pueblo ajeno. Quien sabe por qué motivo hizo esto[34]. ¿Con qué conciencia

[33] En el original, *curaca caynita*. Está expresión parece referirse a la autonomía política del pueblo.
[34] Al parecer, este Galeano era amigo del cura, quien le permitió tocar la campana.

hace todas estas cosas [el cura]? Para esto es tu justicia para tus pobres, vé la razon de lo que pedimos.

Petición 9, Choque Huarcaya, escritor D

/34r/
enformacion

yaia chonca uaranca mita concor saiaspam chaqui maquillaiquita mu/chaycuspa iaiayman uillacamuyqui . cay curaypa llaquichiuascanta / cay p(edr)o uamane difuntota . Cay curaymi asutispalla uañuchirca . chay qui/rillauanmi *huaqui* ñacarispa uañurca . cay chuschi llacta llapanmi ia/chan asutiuan uañuchiscanta . ñaupa alcalde captin chay hinallatac/mi . asutirca . barantapas quetarca . cayta iaiay ricollauay . cay curay / quiquillantac captinca . diosllauanmi ripucusac uaccha runayquicuna / llapaypas cay uañucpa |…| sucta triuotariom churin ochuy haton . y / quemsa uarmi . cayta iaia mana rrasonta ricouaptiquica señor pro/ uesormanmi lecinciayquiuan risac . hasta audenciacama pasanaipac / chayraicom diospa cuscan iaiayman amparacumuyqui . |…|

uañuc difuntuc- churin p(edr)o uamane

en el Pueblo de chusche en veinte y tres / dias del mes de octubre de mil y seiscientos y se/ tenta y nueue años ante el B(achille)r Don Augustin / de caruajal y cordoua juez comisario desta cau/sa de capitulos se presento esta peticion

Y vista por su merced la hubo por presentada / y dixo la arrimase a los autos y que en los / capitulos y demandas que estan puestas general/mente en la querella que presento su pueblo / de choqueguarcaya es vna de sus calumnias / Y que en la prouança de estos capitulos se le / rreseuira la informacion y asi lo proueio

B(achi)ll(e)r Don Augustin de Caruajal y Cordoua

Ante mi Esteuan de Torres Nott(ari)o Pu(bli)co

Transliteración

Yaya chunka waranqa mita qunqur sayaspam chaki makillaykita muchaykuspa yayaman willa[y]kamuyki kay **curay**pa llakichiwasqanta. Cay **Pedro Uamane difunto**ta kay **curay**mi **azote**spalla wañuchirqa. Chay kirillawanmi *waki* ñaqarispa wañurqa. Kay **Chuschi** llaqtapi llapanmi yachan **azote**wan wañuchisqanta. Ñawpa **alcalde** kaptin chay hinallataqmi **azote**rqa **vara**ntapas **quita**rqa. Kayta yayay rikullaway. Kay **cura**y kikillantaq kaptinqa **Dios**llawanmi ripukusaq wakcha runaykikuna llapaypas. Kay wañuqpa suqta **tributario**m churin, huchuy hatun, **y** kimsa warmi. Kayta yayay mana **razon**ta rikuwaptiykiqa **señor provisor**manmi **licencia**ykiwan risaq, **hasta audiencia**kama **pasa**naypaq. Chayraykum **Dios**pa qusqan yayayman amparakumuyki.

Wañuq **difunto**q churin **Pedro Uamane**

Traducción

Señor, arrodillándonos y besando tus pies y manos dies mil veces te avisamos de los agravios que nos ha hecho nuestro cura[35]. Mató a azotes a Pedro Huamani. Murió sufriendo de sus heridas. En este pueblo de Chuschi todos saben que lo mató con el azote. Al alcalde antiguo lo azotó de la misma forma y le quitó su vara. Observa este asunto señor. Si este cura sigue en su puesto nos iremos con Dios toda tu pobre gente. Este muerto tiene seis hijos tributarios, grandes y pequeños, y tres hijas. Sino no nos das la razón iremos con tu licencia al Señor Provisor para pasar hasta la Audiencia. Por estos motivos nos amparamos en ti, nuestro señor que nos ha dado Dios.

Pedro Huamani, hijo del difunto.

[35] A pesar de que esta petición está firmada por una sola persona, uno de los hijos del difunto Pedro Huamani, no está escrita desde su perspectiva sino desde la del pueblo, como ocurre con las demás peticiones, y por lo tanto, traducimos la primera persona como plural.

Sobre los autores

Donato Amado Gonzales, doctorando en Historia del Programa de Estudios Andinos de la PUCP, es Historiador del Parque Arqueológico de Machu Picchu, Dirección Regional de Cultura, Cusco, y Profesor Auxiliar de Historia de la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco. Sus investigaciones giran en torno a la historia rural y el sistema vial andinos, la nobleza Inca colonial y el sistema de *ceques* del Cuzco antiguo.

Galen Brokaw es Profesor Asociado en el Departamento de Lenguas y Literaturas Romances de la Universidad de Buffalo, EEUU. Se especializa en culturas indígenas de las Américas y sus medios de comunicación. Es autor del libro *A History of the Khipu* (2010) y de varios artículos sobre los quipus, la iconografía mesoamericana y la historiografía colonial.

Lucila Castro de Trelles es bachiller en Historia por la PUCP. Ha publicado una edición crítica de la crónica *La relación de los agustinos de Huamachuco* (1992) y es autora de *Los tejedores de Santiago de Chuco y Huamachuco: de cumbicus a obrajeros y mineros* (2005).

John Charles es Profesor Asociado de Literatura Hispanoamericana en la Universidad de Tulane, Nueva Orleáns. Es autor de estudios sobre Guaman Poma, la población indígena y la Iglesia en los Andes. Entre sus publicaciones destaca *Allies at Odds: The Andean Church and its Indigenous Agents, 1583-1671* (2010). Ha sido becario de la Comisión Fulbright, del National Endowment for the Humanities y de la Fundación Andrew W. Mellon.

Marco Curatola Petrocchi es Profesor Principal de Historia del Departamento de Humanidades y Director del Programa de Estudios Andinos de la Escuela de Posgrado de la PUCP. Es autor de *Il giardino d'oro del dio Sole. Dei, culti e messia delle Ande* (1997), editor del tomo *América* de la *Enciclopedia Archeologica* del Istituto della Enciclopedia Italiana (2004) y coeditor, con M. Ziólkowski, de *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo* (2008).

Alan Durston es Profesor Asociado de Historia en York University (Toronto, Canadá). Ha publicado *Pastoral Quechua: The History of Christian Translation in Colonial Peru (1550-1650)* (2007) y varios artículos sobre textos quechuas coloniales y republicanos. Actualmente, estudia el uso del quechua escrito en el Perú durante la primera mitad del siglo XX.

Luis Miguel Glave es investigador afiliado a la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla. Ha sido investigador del Centro Bartolomé de las Casas y del Instituto de Estudios Peruanos. Entre sus publicaciones destacan *Trajinantes: caminos indígenas en la sociedad colonial, siglos XVI-XVII* (1989); *Vida, símbolos y batallas. Creación y recreación de la comunidad indígena. Cusco, siglos XVI-XX* (1992); y *De Rosa y espinas. Economía, sociedad y mentalidades andinas. Siglo XVII* (1998).

Regina Harrison es Profesora de Literaturas Latinoamericanas y Literaturas Comparadas en la Universidad de Maryland, College Park. Su libro, *Signs, Songs and Memory in the Andes* (1989) recibió el premio Katherine Singer Kovacs de la Asociación de Lenguas Modernas. Dirigió el documental *Mina adentro* (2005), acreedor al Premio de Mérito de la Asociación de Estudios Latinoamericanos. Su libro *Confessing Sin: Quechua-Spanish Confession Manuals in Colonial Peru* está pronto a publicarse.

Mónica Medelius Olcese es magíster en Historia del Programa de Estudios Andinos de la PUCP y doctoranda por la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla. Su tema de investigación son los caciques y quipucamayos en el primer período colonial. Ha publicado, con José Carlos de la Puente Luna, «Curacas, bienes y quipus en un documento toledano (Jauja, 1570)» (2004).

José Carlos de la Puente Luna es Profesor Asistente de Historia de la Texas State University y docente del Doctorado del Programa de Estudios Andinos de la PUCP. Se especializa en las sociedades andinas luego de la conquista española. Es autor de *Los curacas hechiceros de Jauja. Batallas mágicas y legales en el Perú colonial* (2007) y coautor, con S. Vilela, de *El último secreto de Machu Picchu. Quién es dueño de la ciudadela de los incas* (2011).

Carmen Salazar-Soler es Directora de Investigación del Centro Nacional de Investigaciones Científicas de Francia. Es autora de *Anthropologie des mineurs des Andes* (2002) y de *Supay Muqui, dios del socavón. Vida y mentalidades mineras* (2006), y coautora, con V. Robin, de *El regreso de lo indígena. Retos, problemas y perspectivas* (2009). Sus investigaciones están centradas en la antropología e historia de las minas y los mineros andinos y en la historia de la circulación del saber en el Perú colonial.

Karen Spalding es Profesora Emérita de Historia de la Universidad de Connecticut y Profesora Honoraria del Departamento de Humanidades de la PUCP. Sus publicaciones principales incluyen los libros *De indio a campesino: cambios en la estructura social del Perú* (1974), *Huarochirí: An Andean Society Under Inca and Spanish Rule* (1984) y *El levantamiento de Huarochirí de 1750. El Diario Histórico de Sebastián Franco de Melo* (2012).

John R. Topic es Profesor Emérito de la Universidad de Trent. Ha editado *La arqueología y la etnohistoria: un encuentro andino* (2009). Entre sus artículos recientes se encuentran «Domestic Economy as Political Economy at Chan Chan, Peru» (2009), «Settlement Patterns in the Huamachuco Area, Peru» (2009), «Variation in the Practice of Prehispanic Warfare on the North Coast of Peru» (2009) y «Contextualizing the Wari-Huamachuco Relationship» (2010), estos dos últimos, escritos con Theresa Lange Topic.

George L. Urioste es Profesor Emérito de Antropología en la University of Nevada, Las Vegas. Entre sus contribuciones como lingüista y quechuista destacan su co-autoría, con Frank Salomon, de la edición inglesa del Manuscrito de Huarochirí (*The Huarochirí Manuscript: A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*, 1991) y su trabajo con Rolena Adorno y John V. Murra en la edición de la crónica *El primer nueva corónica y buen gobierno* de Felipe Guaman Poma de Ayala (1980).

Gary Urton es el Dumbarton Oaks Professor of Pre-Columbian Studies del programa de Arqueología de la Universidad de Harvard. Sus investigaciones se centran en la historia intelectual de los Andes prehispánicos y del temprano período colonial. Es autor de diversos libros y artículos sobre la cultura andina y la civilización inca, entre ellos, *The Social Life of Numbers* (1997), *Inca Myths* (1999), *Signs of the Inka Khipu* (2003) y *The Khipus of Laguna de los Cóndores* (2008). Es fundador y director del *Khipu Database Project* de la Universidad de Harvard.